BULLETIN

DE

LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

No. 10

1908

ALMA COLLEGE
BLE
LIBRARY
P
Alma, California

PARIS (6e)
LIBRAIRIE DE P. LETHIELLEUX, ÉDITEUR
22, RUE CASSETTE, 22

27057

AUTOUR DE L'ENCYCLIQUE[1]

I

Les historiens de la philosophie ont remarqué qu'Aristote, d'ordinaire si précis et si complet, ne s'est pas expliqué clairement sur un point fondamental, les rapports de Dieu et du monde. Son Dieu est bien l'*Acte pur*, l'être en qui rien n'est en puissance, en qui tout est en acte, mais est-il créateur? La matière semble éternelle et avoir un commencement de réalité en dehors de l'action divine, attendu que, d'après Aristote, le temps et le mouvement sont éternels. Cette indécision sur une question si grave a été suivie d'indécisions semblables sur d'autres questions dont la solution dépend de celle donnée à la première. De là, possibilité de tirer Aristote avec vraisemblance dans un sens ou dans un autre. Et, de fait, Aristote a toujours eu une double lignée de commentateurs, les uns l'interprétant dans un sens spiritualiste, les autres, dans un sens panthéiste. Au XIII[e] siècle, nous retrouvons cette double lignée, représentée, l'une par saint Thomas, l'autre par l'averroïste Siger de Brabant. Nous n'avons pas à nous occuper du premier. Disons seulement que, même pour le Docteur Angélique, Aristote n'est pas un philosophe toujours d'accord avec la foi. « Quelques-uns, dit-il, prétendent qu'Aristote n'a jamais voulu démontrer comme une vérité que le mouvement est éternel, mais qu'il a voulu exposer les raisons qui militent de part et d'autre. Il est facile de voir, à la manière dont le philosophe argumente, combien tout ceci est frivole[2]. » Siger de Brabant interprète

1. Voir le n° de novembre 1907.
2. *In lib VIII Phys., lect. III.*

Aristote dans le sens et à l'aide d'Averroès. « Si un point est obscur chez le Stagyrite, c'est l'interprète arabe qui semble l'avoir compris. » Il ajoute d'ailleurs que les conclusions d'Aristote sont celles de la raison naturelle. « Pour Siger, la philosophie, c'est Aristote, et la raison ne semble pouvoir aboutir qu'à confirmer en tout les sentiments du fondateur du Lycée [1]. »

Quelles sont, d'après Siger, les solutions apportées par Aristote aux principaux problèmes philosophiques ? Elles peuvent se résumer dans un petit nombre de propositions : — Dieu n'est pas créateur. Par rapport au monde, il est seulement cause finale. « A Dieu, pensée pure, est suspendu le monde comme une pensée qui ne se pense pas et qui tend à se penser [2]. » Dieu ne connaît pas le monde ; car, quand il s'agit de choses imparfaites, ne pas les voir est meilleur que de les voir : la dignité d'une intelligence se mesure à la perfection de l'objet. — La matière est éternelle ; le temps et le mouvement sont aussi éternels. — De l'éternité du monde découlent ces conséquences, ou que l'âme humaine est corporelle, ou qu'elle passe d'un corps à un autre, ou que l'intelligence est unique pour tous les hommes. Aristote s'est arrêté à cette dernière conception. — Enfin, comme il n'y a pas de vérité pour les choses contingentes, mais seulement pour les choses nécessaires, le monde et, par conséquent, les actions humaines sont régis par la nécessité. Cette interprétation de la philosophie d'Aristote aboutissait donc à la négation de la Providence, à la négation de l'immortalité personnelle, à la négation de la liberté, du mérite et de la sanction.

Siger de Brabant était maître dans la faculté des arts de Paris. Il devint le chef d'un groupe averroïste qui paraît avoir été assez restreint, mais qui était redoutable par son esprit audacieux et aventureux. Un danger doctrinal ne tarda pas à éclater. L'erreur n'infesta pas seulement les étudiants de la faculté des arts, mais pénétra même, dit-on, chez les gens sim-

1. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme au XIII^e siècle*, p. 165.
2. Boutroux, *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 139.

ples [1]. Saint Thomas s'émut de ce danger et répondit au traité de Siger de Brabant *De anima intellectiva*, où la théorie d'une seule intelligence commune à tous les hommes était soutenue, par son magnifique traité *De unitate intellectus contra Averroïstas*. Dans le même temps (en 1270), l'évêque de Paris, Etienne Tempier, condamna l'averroïsme latin en treize propositions qui se ramènent exactement aux quatre chefs principaux dont nous avons parlé. Cependant, après cette condamnation, les averroïstes ne désarmèrent pas ; ils dissimulèrent, se résignant à ne livrer leurs idées que dans des conventicules secrets. Aussi les maîtres de l'Université de Paris furent obligés, en 1276, d'interdire « à tout maître ou bachelier, de quelque faculté qu'il fût, d'accepter à l'avenir de lire (d'interpréter) *en des endroits privés* certains livres, à cause des dangers multiples qui pouvaient en résulter [2] ». Ce n'est que par une nouvelle condamnation (1277) et par l'emprisonnement de Siger de Brabant et de son compagnon, Boëce de Dacie, que le coup mortel fut porté à l'averroïsme latin.

Ce qui nous intéresse dans cette question, c'est de voir quelle fut l'attitude prise par Siger de Brabant et ses partisans à l'égard des vérités révélées. Il ne faut pas oublier que les averroïstes latins du XIII[e] siècle étaient des prêtres ou des clercs munis d'un bénéfice ecclésiastique. Leur caractère et leurs fonctions leur défendaient de nier l'autorité de l'Évangile et de l'Église. Siger de Brabant déclare, en effet, « qu'il veut en tout suivre la sainte foi catholique [3] ». « Dans le doute, dit-il ailleurs, il faut adhérer à la foi qui surpasse toute raison [4]. » « Il cherche à découvrir la pensée d'Aristote plutôt que la vérité des choses ; car (dans la question qu'il étudie), la vérité qui ne peut tromper est autre que l'opinion du phi-

1. Guillaume de Tocco, l'historien de saint Thomas, raconte qu'on demanda à un homme d'armes de Paris s'il voulait expier ses fautes. Celui-ci, qui avait entendu parler de la théorie averroïste d'une seule intelligence commune à tous les hommes, répondit : « Si l'âme du bienheureux Pierre est sauvée, je le serai pareillement : ayant la même intelligence, nous aurons la même destinée. »

2. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 539.

3. « Sententiam sanctæ fidei catholicæ præferre volentes, sicut et in aliis quibuscumque. » P. MANDONNET, *op. cit.*, *Appendices*, p. 99.

4. « In tali dubio fidei adhærendum est, quæ omnem rationem humanam superat. » *Ibid.*, p. 112.

losophe[1]. » Mais remarquons qu'il fait ces déclarations quand il a établi le contraire par Aristote et par la raison : *ut ratione humana comprehendi potest, quærendo intentionem philosophorum*. Citons un exemple. Siger se demande « si l'âme intellective peut être multipliée par la multiplication des corps humains », c'est-à-dire, s'il peut y avoir autant d'âmes intellectives qu'il y a d'êtres humains, et il répond négativement, parce que Dieu ne peut pas réaliser les contradictoires : « Dicendum quod Deus non potest contradictoria et opposita[2]. » C'est donc après avoir démontré que le contraire de ce qu'il a soutenu philosophiquement est impossible qu'il déclare qu'il faut avant tout s'en tenir aux exigences de la foi. La contradiction paraît évidente. Aussi saint Thomas, dans sa réponse au *De anima intellectiva*, ne manqua pas de la relever vigoureusement. « Il est très grave, s'écrie-t-il, de dire ; je conclus nécessairement par la raison qu'il n'y a numériquement qu'une seule intelligence ; je tiens cependant fermement le contraire d'après la foi. C'est penser, en effet, que la foi enseigne des vérités dont le contraire peut être nécessairement établi. Comme il n'y a de nécessaire que le vrai dont l'opposé est le faux et l'impossible, il s'ensuivrait, d'après une pareille opinion, que la foi enseigne le faux et l'impossible[3]. »

Siger de Brabant et ses partisans pouvaient-ils, avec leurs croyances philosophiques, conserver la foi ? Peut-être, quoique cette opinion, quand on prend garde à la perspicacité et à la pénétration subtile de ces redoutables logiciens, paraisse moins probable. Il semble plus vrai de dire avec le P. Mandonnet : « Ceux qui voudraient voir dans l'averroïsme une forme déguisée de la libre pensée, s'attachant sur le visage le masque d'orthodoxie qu'imposaient à des clercs la tonsure et leur bénéfice ecclésiastique et plus encore l'autorité intransigeante de l'Église, ceux-là ne seraient peut-être pas des calomniateurs de Siger de Brabant et de ses pairs[4]. »

1. « Quærendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem... quæ mentiri non potest. » *Ibid.*, p. 107.
2. *Ibid.*, p. 108.
3. *Opera.*, éd. de Parme, t. XVI, p. 224.
4. *Op. cit*, p. 206.

II

Nous avons dit que nous voyions une ressemblance entre l'attitude des averroïstes chrétiens du XIII^e^ siècle et l'attitude des philosophes modernistes. Nous sommes loin de croire que les modernistes, au moins la plupart, soient des libres-penseurs. Mais nous affirmons que leur position, logiquement parlant, est contradictoire. Remarquons, d'abord, que les modernistes, comme les averroïstes médiévaux, sont des gens d'Église, des prêtres ou des laïques catholiques. L'Encyclique *Pascendi* nous dit que « les artisans d'erreurs, il n'y a pas à les chercher aujourd'hui parmi les ennemis déclarés; ils se cachent dans le sein même et au cœur de l'Église ». Les modernistes, comme les averroïstes, déclarent qu'ils sont avant tout catholiques, qu'ils croient fermement et confessent en toute simplicité de cœur ce que croit et enseigne la sainte Église catholique, apostolique et romaine; mais de même que la philosophie des averroïstes les empêcha d'être des croyants conséquents, de même la philosophie des modernistes les empêche de croire réellement, ou, du moins, conséquemment, aux vérités révélées.

Nous devons donc montrer quelle est la philosophie des modernistes, et comment cette philosophie est réfractaire à l'affirmation de la crédibilité des dogmes surnaturels.

La philosophie des modernistes est d'origine et d'inspiration kantiennes. Ses principes fondamentaux sont les principes mêmes de la philosophie de Kant. On a défini le Kantisme une philosophie subjectiviste. On a voulu dire par là que, pour Kant, il faut, dans l'explication de la connaissance, partir du *sujet* et non de l'*objet*, parce que ce que nous connaissions le mieux, c'est nous-mêmes. On a voulu dire aussi que, pour Kant, le sujet seul faisait toute véritable connaissance, ou que, du moins, l'objet en soi ne pouvant être connu, nous n'avions pas à nous en occuper. Telle est la position de Kant; telle est aussi la position des modernistes.

Pour montrer la filiation de ces deux philosophies, nous nous plaçons au point de vue de notre sujet. Nous cherchons à savoir si ces philosophies établissent ou sauvegardent les vérités d'ordre rationnel qui sont présupposées par le dogme, qui sont les préambules de la foi. Ces vérités se ramènent à l'existence de Dieu et à l'existence de la révélation. Dieu existe-t-il ? Dieu a-t-il pu révéler et a-t-il révélé ? L'établissement de ces deux vérités est la condition même de la possibilité de l'acte de foi. Or, si nous considérons soit la philosophie théorique, soit la philosophie pratique de Kant, nous voyons que ces deux vérités ne sont nullement établies ; bien plus, la philosophie de Kant prétend avoir prouvé l'impossibilité d'une pareille démonstration. La philosophie kantienne aboutit à l'*agnosticisme* et à l'*immanentisme*, condamnés par l'Encyclique *Pascendi*. C'est ce qu'il s'agit de montrer.

Tout le système de Kant est commandé par sa théorie de l'espace et du temps ; de là découle son idéalisme. Avant lui, l'espace et le temps étaient considérés comme des qualités des choses, comme des rapports réels, tels qu'ils conviennent encore aux choses, quand même elles ne seraient pas perçues, par conséquent, comme des concepts objectifs de la raison, concepts obtenus par un travail de comparaison et d'abstraction opéré sur les données particulières des sens. Les idées générales d'espace et de temps provenaient donc d'une opération intellectuelle. Kant, au contraire, fit de l'espace et du temps des conditions de la connaissance sensible, des *formes*, comme il dit, *de la sensibilité*, par conséquent, des formes *a priori*. Toute expérience sensible n'est possible que dans l'espace et le temps ; elle présuppose donc, selon Kant, comme donnés d'avance l'espace et le temps. L'espace et le temps ne sont donc pas des idées de l'entendement. Ce sont des manières de percevoir inhérentes au sujet sentant. Ce sont comme deux lunettes à travers lesquelles et moyennant lesquelles nous apparaît tout ce qui peut nous apparaître.

On pressent les conséquences d'une pareille théorie. Supprimez, dit Kant, « la condition subjective sous laquelle seu-

lement nous pouvons recevoir l'intuition extérieure ou l'intuition intérieure, les représentations de l'espace et du temps ne signifient plus rien du tout. Cet attribut n'est accordé aux choses qu'en tant qu'elles nous apparaissent [1] ». Or, s'il n'y a ni temps ni espace indépendamment de la sensibilité, les choses considérées en elles-mêmes n'existent ni dans le temps ni dans l'espace. Et si la sensibilité, inévitablement, fatalement, nous montre les choses dans le temps et dans l'espace, c'est qu'elle ne nous les montre pas comme elles sont en elles-mêmes. Comme, d'un autre côté, toute connaissance commence par l'expérience, il s'ensuit que, l'entendement ne travaillant que sur les données de la sensibilité, nous ne pouvons pas connaître les choses telles qu'elles sont. Nous ne connaissons pas les choses en soi, mais simplement les phénomènes. Ce qui est caché derrière le phénomène, c'est le mystère qui échappe à tout jamais à la raison, comme il échappe à tout jamais aux sens. Nous voilà absolument et irrévocablement enfermés dans le monde des phénomènes ; il n'y a plus de porte de sortie.

Cependant, Kant maintient la distinction des choses considérées soit comme *phénomènes*, soit comme *noumènes* : il parle du concept de la *chose en soi ;* mais, après ce que nous venons de dire, il est facile de voir quel sens il peut donner à ce mot. Puisque, sans intuition sensible, il n'y a pas de concept réel, c'est-à-dire correspondant à une réalité, comme la chose en soi ne peut pas être l'objet d'une intuition, il s'ensuit que le concept de la chose en soi ne saurait être un concept réel, mais un concept vide de tout contenu. Par conséquent, pour Kant, est objet de connaissance ce qui peut tomber sous l'expérience ; n'est pas objet de connaissance ce qui ne peut pas tomber sous l'expérience. Par conséquent, s'il y a des êtres dont la nature est d'être en dehors de l'espace et du temps, ils sont absolument inconnaissables. Or, c'est le cas de Dieu.

Kant trouvait en face de lui les preuves traditionnelles de

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Tissot, t. I, p. 67.

l'existence de Dieu, et il ne pouvait les éluder. Les accepter, ç'aurait été se contredire. Il chercha donc à les réfuter ; mais, remarquons-le bien, ses réfutations ne valent que ce que vaut son système. C'est en s'appuyant sur son système qu'il les combat ; c'est au nom de son système qu'il les rejette ; il ne fait qu'appliquer à l'idée de Dieu les principes de son système. L'idée de Dieu ne peut être, pour lui, qu'une idée vide, sans contenu, un idéal de la raison qui, pour expliquer toutes choses, conçoit un être parfait, l'être qui a tout l'être ; mais passer de l'idée d'être parfait à l'existence de cet être, c'est renouveler l'argument ontologique, qui n'est qu'un sophisme. Voilà pourquoi Kant cherche à ramener toutes les preuves données de l'existence de Dieu à l'argument de saint Anselme, et par là à les infirmer ; mais il ne réussit dans cette réduction qu'en présupposant que nous ne pouvons connaître que des phénomènes, c'est-à-dire en présupposant la vérité de son système.

Ainsi le dernier mot de la philosophie théorique de Kant est que nous ne connaissons que des phénomènes et que les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes nous sont, à tout jamais, cachées. « La colombe légère, dit Kant, lorsqu'elle fend d'un vol rapide et libre l'air dont elle sent la résistance, pourrait croire qu'elle volerait mieux encore dans le vide. C'est ainsi que Platon, dédaignant le monde sensible, se hasarde par delà, sur les ailes des idées, dans l'espace vide de l'entendement pur. Il n'aperçoit point qu'il n'avance pas malgré ses efforts ; car il manque du point d'appui nécessaire pour se soutenir, et d'où il puisse déplacer l'entendement [1]. »

Si l'*agnosticisme* est le fond même de la philosophie théorique de Kant, l'*immanentisme* est le fond de sa philosophie pratique ou de sa morale. Nous n'avons pas à rechercher si Kant a réellement fondé la morale, mais seulement comment il l'a voulu fonder.

La *Critique de la Raison pure* prétend avoir établi les deux principes suivants : 1° il nous est impossible d'arriver à la

1. *Critique de la Raison pure*, t. I, p. 39.

connaissance des choses suprasensibles : Dieu, la liberté et l'immortalité sont des objets qui échappent invinciblement à nos prises ; 2° la nature, qui est le théâtre de notre activité, est soumise à une loi inviolable de causalité mécanique ; il n'y a pas de place pour un acte libre. Si les objets suprasensibles, Dieu, la liberté et l'immortalité, n'étaient pas inconnaissables, rien de plus facile que d'établir avec eux l'obligation et la sanction morales ; mais, ces objets étant inconnaissables, il faut nécessairement se rejeter sur le sujet moral ; il faut que la loi morale soit promulguée par lui ; il faut que cette loi soit *immanente* et non *transcendante*. C'est ainsi que Kant à procédé. Pour lui, c'est la raison qui est législatrice de la loi morale, c'est elle qui commande à la volonté, ou plutôt elle se commande à elle-même ; car raison pratique et volonté, c'est la même chose. La volonté est *autonome ;* elle se donne à elle-même sa loi. Mais il faut comprendre que c'est à deux points de vue différents qu'elle est à la fois législatrice et sujette de la loi. Elle est législatrice, en tant que raison praque universelle ; elle est sujette, en tant qu'unie à la sensibilité. Ainsi, la morale serait fondée sans sortir du sujet moral.

De la morale, Kant cherche à passer à la religion. Si, dans la raison pratique, il trouve la possibilité de réalisation de la loi morale, il n'y trouve pas les conditions suffisantes d'une réalisation complète. La raison exige la réalisation du souverain bien, et, par souverain bien, il faut entendre l'union au suprême degré de la vertu et du bonheur. On possède le souverain bien quand on est parfaitement vertueux et parfaitement heureux. La vertu parfaite et le bonheur parfait sont donc les deux conditions de réalisation de ce souverain bien. Mais l'homme est composé de deux natures hétérogènes, la nature sensible et la nature morale. La nature sensible est essentiellement égoïste, c'est-à-dire opposée à la moralité. Supposer la vertu parfaite, c'est donc supposer que la résistance de l'inclination sensible diminue de plus en plus. C'est supposer la réduction complète de la sensibilité à la raison ; en un mot, c'est supposer ce qui, au moins en ce monde, est

au-dessus des forces de l'homme. De plus, l'accord de la vertu et du bonheur suppose l'harmonie des lois de la nature et des lois du monde moral. Or, ces deux sortes de lois sont absolument hétérogènes, les unes étant les lois du déterminisme, les autres, les lois de la liberté. Concevoir un accord parfait entre ces deux sortes de lois, c'est concevoir l'action d'un être tout puissant en qui, dans l'éternité, l'union parfaite de la vertu et de la félicité se trouve réalisée. Si donc la raison exige la réalisation du souverain bien, elle « postule » l'existence de Dieu. C'est ainsi que Kant arrive à la religion.

Kant a été accusé d'avoir, à la fin de sa morale, rétabli dans la connaissance des objets que sa philosophie théorique en avait absolument bannis. Nous avons vu, en effet, que, pour la raison théorique, Dieu était absolument inconnaissable. Il est inconnaissable, parce qu'il ne peut entrer en aucune manière dans nos catégories de connaître ; mais alors inconnaissable veut dire impensable. Comment donc Dieu, impensable pour la raison théorique, peut-il devenir, pour la raison pratique, pensable et réel ? Mais passons ; nous ne cherchons pas précisément des contradictions. Nous cherchons à connaître la place faite par Kant à la religion.

La religion, pour Kant, repose sur la morale, et la morale repose sur la raison. Sans la morale, nous ne savons pas que Dieu existe. C'est la loi morale, que notre raison seule établit, qui nous fait arriver au concept de Dieu. Mais, s'il en est ainsi, on voit immédiatement quelles conséquences découlent de semblables prémisses. La religion ne fournit à la volonté aucun mobile nouveau. La volonté pose le devoir, et elle a en elle-même tout ce qu'il faut pour l'accomplir. C'est donc par elle seule que le devoir sera accompli; c'est sur elle seule qu'elle doit compter. La religion intervient seulement pour faire espérer que l'harmonie de la vertu et du bonheur que la raison exige, et à la réalisation de laquelle elle travaille, sera un jour réalisée.

D'un autre côté, la religion ne peut pas consister dans la croyance à un symbole ; car un symbole suppose des connais-

sances théoriques que nous ne pouvons pas posséder ; il suppose, en effet, que nous pouvons atteindre des réalités supra-sensibles. Kant avait été d'abord tenté de rejeter toutes les religions positives. Il leur garda cependant une place dans son système, mais en ayant soin de les subordonner absolument à la morale, ce qui était une autre manière, mais détournée, de les exclure. Une religion positive, si elle est vraiment une religion, doit, selon Kant, proposer de réaliser l'idéal de la perfection morale, et c'est en cela, essentiellement, qu'elle consiste. Mais la réalité de cette idée de perfection est déjà donnée par elle-même, en tant qu'elle est fondée sur la raison pratique. La raison pratique, en effet, détermine l'idéal moral et prescrit la poursuite incessante de la vertu la plus parfaite. Quant aux moyens proposés par les religions de réaliser cet idéal, il n'en est aucun, s'il s'agit de moyens bons, que la raison pratique n'eût pu trouver par elle-même ; il n'en est aucun qu'elle doive accepter sans le soumettre à son contrôle. L'utilité des religions positives consiste donc uniquement à offrir à la volonté des moyens de réaliser l'idéal moral, moyens que la raison a déjà trouvés ou qu'elle a du moins contrôlés. Les religions positives peuvent donc être utiles à la morale, « en tant que véhicules de foi rationnelle ». Mais elles n'ont du prix qu'à ce titre, et n'ont pas de valeur par elles-mêmes. De sorte qu'il faut renverser l'aphorisme du moyen âge et dire : *Theologia ancilla philosophiæ.*

Qu'aucune religion positive n'ait de valeur par elle-même, c'est ce que Kant a encore cherché à démontrer en parlant du miracle. Le miracle est le principal motif de crédibilité pour une religion qui se donne comme surnaturelle. Or, pour Kant, il n'y a pas de *criterium* du miracle. Il rejette ce que les théologiens appellent la « cognoscibilité » du miracle. A supposer le miracle possible, à le supposer même réel, nous n'avons aucun moyen de le discerner des autres faits naturels.

Une pareille conclusion découle logiquement du système de Kant. En effet, si nous ne connaissons que des phénomèmes, qui, eux, s'expliquent naturellement, si nous ne pouvons con-

naître aucunement en elles-mêmes les forces de la nature, comment pourrions-nous discerner un fait surnaturel d'un fait naturel ? « Quant aux miracles, dit Kant, nous pouvons sans doute nous faire une idée des lois de la relation des effets à leur cause, en tant que cette cause est un être tout puissant, etc., et par conséquent moral ; mais nous ne pouvons nous en faire qu'une idée générale, en nous représentant l'être-cause comme cause du monde et auteur de l'ordre matériel et de l'ordre moral dans le monde, parce que nous ne pouvons acquérir de ces lois harmoniques une connaissance immédiate et essentielle dont la raison puisse faire usage. Or, si nous admettons que Dieu laisse dévier la nature quelquefois, nous n'aurons acquis et ne pouvons jamais espérer d'acquérir la moindre idée de la loi selon laquelle Dieu se conduit pour la production des événements extraordinaires. La raison est donc ici comme paralysée, puisqu'elle est entravée dans ses spéculations sur les lois connues, et qu'elle n'est instruite de rien de nouveau, et qu'elle ne peut même espérer d'en être jamais instruite ici-bas [1]. »

Kant refuse donc d'admettre la « cognoscibilité » du miracle pour deux motifs : 1° il faudrait connaître, et intrinsèquement, les lois harmoniques du monde matériel et du monde moral que nous ignorons ; 2° il faudrait savoir suivant quelle loi Dieu se conduit pour la production des événements extraordinaires. Or, une religion qui ne peut pas invoquer en sa faveur le miracle est une religion qui manque de ses lettres de créance ; c'est un ambassadeur qui ne saurait se faire accréditer auprès des hommes.

Nous nous étions proposé de montrer les idées maîtresses du système de Kant, de chercher le lien qui les unissait, et d'en faire voir les conséquences par rapport à l'objet de notre étude. Nous croyons avoir opéré cette déduction avec fidélité et sans parti pris. Notre conclusion est que ce système, loin de fournir les fondements rationnels du dogme, est, au

1. *La Religion dans les limites de la Raison*, trad. Trullard, pp. 139 et ss.

contraire, pris en lui-même, en dehors des intentions de son auteur, un essai de démonstration de l'impossibilité de tout dogme surnaturel, et que, par conséquent, vouloir utiliser le Kantisme pour la défense de la religion, c'est tenter une entreprise non seulement vaine, mais dangereuse. Ç'a été l'œuvre des philosophes modernistes ; et c'est ce qu'il nous reste à montrer .

Nous avons vu que Kant avait cherché à établir ces deux choses : 1° l'impossibilité pour la raison d'atteindre des objets suprasensibles, par conséquent, l'illégitimité de l'ancienne métaphysique ; 2° l'autonomie de l'esprit humain, c'est-à-dire l'esprit humain ne recevant la loi que de lui-même. Ces deux caractères sont bien les caractères de la philosophie des modernistes. On n'a pas oublié l'article paru, il y a près de trois ans, et intitulé : *Qu'est-ce qu'un dogme ?* L'auteur commençait par décrire, dans une première partie, l'état d'esprit de certains philosophes contemporains. S'il y a, dans cet article, une partie parfaitement exacte, c'est celle-là. « L'état d'esprit que je viens de décrire, disait l'auteur, existe ; il est triomphant aujourd'hui ; ceux-mêmes qui croient le plus fermement y participent [2]. » Or, quel est cet état d'esprit ? L'auteur nous l'apprend. Il s'agit de l'état d'esprit de certains contemporains concernant la conception du dogme.

A leurs yeux, les formules dogmatiques de l'apologétique traditionnelle « appartiennent souvent au langage d'un système philosophique particulier, qui ne se laisse pas toujours facilement entendre, qui n'échappe pas toujours au danger d'équivoque ou même de contradiction ». La doctrine du Verbe, par exemple, a, dans son origine et dans sa contexture, des attaches étroites avec le néo-platonisme alexandrin ; la théorie de la forme dans les sacrements, ou celle des rapports entre subs-

1. La fortune de Kant en France ne remonte guère à plus de 30 ans. Le grand introducteur de Kant est Charles Renouvier ; mais c'est la thèse remarquable de M. J. Lachelier, sur *le Fondement de l'induction* (1870) qui l'implanta dans l'Université. C'est de ce milieu ou de l'influence de ce milieu qu'est sortie la philosophie des modernistes. — Il est à remarquer qu'aujourd'hui, dans l'Université, la philosophie de Kant a perdu de son prestige premier.

2. *La Quinzaine*, 16 avril 1905, p. 507.

tance et accidents dans le dogme de la présence réelle sont liées étroitement aux conceptions aristotéliciennes et scolastiques. « Or, ces diverses philosophies sont parfois douteuses quant à leur fond, obscures quant à leur expression ; elles sont, en tout cas, dépassées depuis longtemps, tombées en désuétude parmi les philosophes et les savants. » C'est dire que la philosophie aristotélicienne ou scolastique est périmée, et, dans cette philosophie, surtout la métaphysique.

D'un autre côté, « la pensée moderne s'efforce de plus en plus de démontrer jusqu'aux anciens « axiomes ». A tout le moins, veut-elle, avec Kant, les justifier par une analyse critique qui les montre conditions nécessaires de la connaissance impliquées *a priori* dans tout acte de raison. Elle se défie de ces prétendues évidences immédiates qu'on multipliait si facilement jadis... Elle exige des preuves directes, spécifiques. Elle n'aime pas les raisonnements trop généraux... Elle n'aime pas non plus les raisonnements extérieurs, extrinsèques [1] ».

De plus, « la vie de l'esprit » a, pour « principe générateur et fondamental », « le principe d'immanence » ou d'autonomie. Il faut entendre par là que rien n'entre dans l'esprit qui ne suppose dans ce même esprit « des dispositions et préparations préalables », qu'il n'y a jamais pour nous de donnée purement externe, semblable à je ne sais quelle matière brute ; une telle donnée, en effet, demeurerait absolument inassimilable, impensable... L'expérience n'est point une acquisition de « choses » qui nous seraient d'abord totalement étrangères, mais plutôt « un passage de l'implicite à l'explicite, un mouvement révélant des exigences latentes et des richesses virtuelles [2] ». L'expression est peu claire, mais on entrevoit cependant l'idée purement Kantienne que si, dans la connaissance, il faut admettre je ne sais quelle action des « choses en soi », c'est l'esprit seul qui fait pour nous la connaissance.

Nous voyons bien maintenant quelles sont les exigences de l'esprit contemporain, et nous découvrons que ces exigences

1. *La Quinzaine*, 16 avril 1905, p. 500.
2. *Ibid.*, p. 503.

sont les exigences mêmes du système de Kant. Nous en trouvons la preuve dans l'apologétique nouvelle qu'on a appelée d'*immanence*. Cette apologétique s'est-elle proposé de compléter, de perfectionner l'ancienne? Non. Elle se donne pour une apologétique nouvelle, dont les principes et l'esprit sont opposés aux principes et à l'esprit de l'ancienne. Pour elle, l'ancienne apologétique a fait fausse route; et elle s'est égarée en maintenant la vieille métaphysique, en croyant que les fondements rationnels du dogme, l'existence de Dieu, de la liberté, le miracle, étaient objets de démonstration. La nouvelle apologétique répudie la métaphysique traditionnelle ; et cet abandon n'est pas ici une affaire de méthode, une affaire de tactique, un moyen d'avoir un plus facile accès auprès de l'incrédulité contemporaine, d'agir plus efficacement sur elle. Ce serait d'ailleurs un étrange abandon si, croyant que la position qu'on occupe est bonne, on la quittait dans l'espoir que l'ennemi vous tiendra compte de votre concession. Non ; la nouvelle apologétique a abandonné la vieille métaphysique, parce qu'elle ne la croit pas possible. Car, si elle la croyait possible, elle voit bien que les procédés de l'ancienne apologétique sont les plus simples et les plus sûrs. Si l'existence de Dieu peut être démontrée, si la possibilité et la réalité du miracle peuvent aussi être démontrées, il est évident que cette double démonstration est la voie la plus simple pour amener une âme à la foi. On ne saurait donc nier que l'apologétique nouvelle ait mis de côté l'ancienne métaphysique parce qu'elle ne croit pas à la solidité de ses fondements. Elle est persuadée que le procès intenté par Kant à la métaphysique n'est pas un procès sujet à révision. Aussi, à quelles conséquences a-t-elle été amenée? C'est ce que l'Encyclique *Pascendi* va nous apprendre.

« Les philosophes modernistes, dit-elle, posent, comme base de leur philosophie religieuse, la doctrine appelée communément *agnosticisme*. La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent, et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites :

elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non pas même, pour en connaître, par le moyen des créatures, l'existence : telle est cette doctrine. D'où ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science ; que Dieu n'est point un personnage historique. Qu'advient-il, après cela, de la *théologie naturelle*, des *motifs de crédibilité*, de la *révélation extérieure* ? Il est aisé de le comprendre. Ils les suppriment purement et simplement. »

« L'agnosticisme n'est que le côté négatif dans la doctrine des modernistes ; le côté positif est constitué par ce qu'on appelle l'*immanence vitale*. Ils passent de l'un à l'autre en la manière que voici. Naturelle ou surnaturelle, la religion, comme tout autre fait, demande une explication. Or, la théologie naturelle une fois répudiée, tout accès à la révélation fermé par le rejet des motifs de crédibilité, qui plus est, toute révélation extérieure entièrement abolie, il est clair que, cette explication on ne doit pas la chercher hors de l'homme. C'est donc dans l'homme même qu'elle se trouve, et, comme la religion est une forme de vie, dans la vie même de l'homme. Voilà l'*immanence religieuse*. Or, tout phénomène vital, — et, on l'a dit, telle est la religion — a pour premier stimulant une nécessité, un besoin ; pour première manifestation, ce mouvement du cœur appelé sentiment. Il s'ensuit, puisque l'objet de la religion est Dieu, que la foi, principe et fondement de toute religion, réside dans un certain sentiment intime, engendré lui-même par le besoin du divin. Ce besoin, d'ailleurs, ne se trahissant que dans de certaines rencontres déterminées et favorables, n'appartient pas de soi au domaine de la conscience : dans le principe, il est au-dessous, et, selon un vocable emprunté de la philosophie moderne, dans la *subconscience*, où il faut ajouter que sa racine reste cachée, entièrement inaccessible à l'esprit... En face du (double) *inconnaissable*, de celui qui est hors de l'homme, par delà la nature visible, comme de celui qui est en l'homme même, dans les profondeurs de la *subconscience*, le besoin du divin suscite dans l'âme un sentiment particulier. Ce sentiment a ceci de propre qu'il enveloppe

Dieu, et comme objet et comme cause intime, et qu'il unit en quelque façon l'homme avec Dieu.

« Dans ce sentiment, il y a donc la foi, mais aussi, avec la foi et dans la foi, la *révélation*. En effet, ce sentiment, qui apparaît dans la conscience, et Dieu qui, dans ce sentiment, quoique confusément encore, se manifeste à l'âme, n'est-ce point là une révélation, ou tout au moins un commencement de révélation ? Même, si l'on y regarde bien, du moment que Dieu est tout ensemble cause et objet de la foi, dans la foi, on trouve donc la révélation et comme venant de Dieu et comme portant sur Dieu, c'est-à-dire que Dieu y est, dans le même temps, révélateur et révélé. De là, cette doctrine des modernistes, que toute religion est à la fois naturelle et surnaturelle, selon le point de vue. De là, l'équivalence entre la conscience et la révélation. De là, enfin, la loi qui érige la *conscience religieuse* en règle universelle, entièrement de pair avec la révélation et à laquelle tout doit s'assujettir. »

La doctrine des modernistes, avec ses principes et ses conséquences, est admirablement exposée dans cette analyse aussi précise que pénétrante. L'*agnosticisme* étant posé, l'*immanentisme* s'impose, ou bien il faut nier toute religion ; or, la religion est nécessaire : le besoin du divin naît du contact pour ainsi dire de l'âme avec le double inconnaissable, celui qui est hors de l'homme par delà la nature visible, et celui qui est en l'homme même, dans les profondeurs de la subconscience ; et ce besoin du divin engendre la foi, et, avec la foi, la révélation.

Nous avons pu voir la parenté du système des modernistes et du système kantien. Pour mieux la reconnaître, ajoutons ici quelques précisions.

Le double inconnaissable des modernistes et leur explication de l'origine de la religion viennent directement de Kant. Ce dernier a posé, dans sa morale, l'*Impératif catégorique*, le devoir ; c'est un *fait* de la raison pratique, et un fait se constate et ne se prouve pas. Mais si le devoir existe, la liberté existe aussi : on ne saurait concevoir un être qui serait obligé

et qui ne serait pas libre. « Tu dois, dit Kant, donc tu peux. » Or, étudions le concept de liberté. La liberté n'est rien ou elle est une causalité; cette causalité n'est pas une causalité quelconque; elle est précisément une causalité qui se détermine d'elle-même et par elle-même. Or, elle ne peut avoir ce privilège que si elle s'élève au-dessus du monde phénoménal où tout est ordonné suivant un déterminisme absolu. Elle est donc une causalité suprasensible. Mais, d'après Kant, une cause suprasensible est, au point de vue de la raison théorique, une pure idée dont l'objectivité est indémontrable. En ce qui concerne sa réalité objective, la liberté ne peut être qu'un « postulat ». Nous savons, par la raison pratique, que la liberté existe, puisque le devoir existe; mais par la raison théorique nous ne savons pas *comment* elle est possible. Or, pour Kant, remarquons-le bien, ce qui se comprend, ce qui se définit est philosophique; ce qui ne se comprend pas et s'impose est religieux. La religion commence donc avec la croyance en la liberté. La liberté: voilà l'inconnaissable interne. Et en quoi, dirons-nous, cet inconnaissable diffère-t-il de l'inconnaissable des modernistes? Qu'on le mette dans le *subconscient* ou ailleurs, sa racine, comme celui des modernistes, reste cachée, entièrement inaccessible à l'esprit. « La noble tige du devoir » a sa « racine » dans la liberté, mais la racine reste cachée [1].

Nous avons vu, d'un autre côté, que Dieu était « postulé » par la nécessité de la réalisation complète de la loi morale, par le besoin de réaliser l'harmonie entre la vertu et le bonheur. Mais si l'existence de Dieu est exigée par la raison pratique, nous ne voyons pas, d'après Kant, *comment* elle est possible pour la raison théorique. Voilà le second inconnaissable absolument semblable à celui des modernistes. De ce double inconnaissable résulte la religion. Dieu est tout ensemble cause et objet de la foi, et, dans le même temps, révélateur et révélé. La similitude est complète.

Nous avons avancé que l'attitude des modernistes nous

1. *Critique de la Raison pratique*, trad. Barni, p. 269.

paraissait contradictoire, qu'il y avait conflit entre leur philosophie et leur foi. Cette contradiction ressort de ce que nous avons dit et de la citation de l'Encyclique que nous avons faite. Montrons-la cependant, en quelques mots, d'une façon plus évidente.

Les modernistes, comme catholiques, admettent les dogmes chrétiens, c'est-à-dire les dogmes surnaturels, tels que l'Église les enseigne. Ils admettent donc que le surnaturel chrétien est un don purement gratuit, qu'il n'est nullement postulé, réclamé ou exigé par la nature humaine; que, par conséquent, jamais nous ne pourrons, par la seule étude de nous-mêmes, trouver le point d'insertion où le surnaturel vient se greffer sur le naturel.

D'un autre côté, comme philosophes, les modernistes sont obligés de rejeter le surnaturel chrétien, ou, ce qui revient au même, de le regarder comme n'existant pas. En effet, leur agnosticisme les empêche d'admettre la révélation divine extérieure. Cette révélation suppose l'action d'une cause suprasensible de Dieu manifestant au dehors par des signes certains ses volonté. Or, pour l'agnosticisme, la possibilité d'action d'une cause suprasensible est absolument incompréhensible ; il est impossible de s'en faire la moindre idée. Les modernistes ne peuvent pas non plus obéir à une autorité qui ordonne de croire, par le seul fait qu'elle ordonne de croire, puisque cette autorité doit fournir ses titres de créance, et que ces titres ne peuvent exister que supposé le fait, et, par conséquent, la possibilité, de la révélation extérieure. Les modernistes sont donc forcés de se replier sur eux-mêmes et d'y chercher le Dieu révélateur. Mais y trouveront-ils le Dieu révélateur d'un ordre surnaturel? Ils l'y trouveraient si le surnaturel chrétien faisait partie, pour ainsi dire, de la nature humaine. Dans ce cas, ils n'auraient qu'à s'analyser eux-mêmes. Mais, puisque le surnaturel chrétien n'est nullement exigé par la nature humaine, les modernistes ont beau analyser cette nature, saisir dans son action initiale « la réalité vivante », comme ils disent; ils n'y trouveront pas naturellement ce qui n'y est pas et ce

qui ne peut pas y être. Mais alors, il n'y a plus de dogmes chrétiens. Les modernistes doivent donc choisir entre l'abandon de leur foi et la conservation de leur philosophie. ou entre l'abandon de leur philosophie et la conservation de leur foi. Entre les deux, il n'y a pas de milieu, comme disent les logiciens. Il faut avouer qu'en niant le surnaturel Kant, leur inspirateur et leur maître, a sur les modernistes l'avantage d'avoir la logique de son côté.

Que la philosophie kantienne ait conduit les modernistes chrétiens à une pareille impasse, cela ne doit pas nous étonner. Il ne faut pas oublier que Kant a voulu faire en philosophie une véritable révolution. Lui-même a comparé son œuvre à l'œuvre de Copernic. Avant le célèbre astronome, il était admis que le soleil tournait autour de la terre immobile. Depuis Copernic, la terre est une simple planète qui tourne autour du soleil. Avant Kant, c'était l'esprit qui tournait autour des choses, c'est-à-dire que l'esprit, dans la connaissance, se réglait sur les objets. Kant renversa cet ordre et fit tourner les choses autour de l'esprit, c'est-à-dire voulut que les objets se réglassent sur l'esprit. Il introduisit une nouvelle théorie de la connaissance inconnue avant lui ; et quoiqu'il soit possible de montrer que la philosophie kantienne est l'aboutissement logique d'un mouvement d'idées qui a commencé à Descartes, en passant par Leibniz, cependant ni Descartes ni Leibniz n'avaient osé prendre la position de Kant.

Cette nouvelle théorie de la connaissance entraînait une nouvelle conception des choses. Le subjectivisme kantien créait une forme nouvelle de scepticisme. Ce n'était pas ce scepticisme naïf qui n'admet comme réalité que de simples apparences se succédant sans ordre, ou du moins sans un ordre rigoureux. Kant prenait les apparences ou plutôt les phénomènes, et les enchaînait suivant des lois absolument déterminées, de manière à ne laisser aucune place au hasard ; mais il emprisonnait la raison dans le monde des phénomènes, et ne lui donnait aucune prise sur la réalité des choses. Au fond,

Kant déniait à la raison humaine sa valeur propre; et c'est en cela que consiste son scepticisme.

La philosophie à laquelle s'oppose celle de Kant est la philosophie d'Aristote. Les deux philosophes, en partant dans la connaissance, l'un, de l'objet, l'autre, du sujet, se trouvent aux antipodes. Ils représentent vraiment les deux pôles autour desquels se meut la pensée philosophique, et l'on voit bien qu'il n'y a pas moyen de les réconcilier. Or, l'intelligence persiste à dire avec Aristote: « Tout a sa raison, et le premier principe est la raison suprême des choses, et la suprême raison des choses ne peut être que l'être entièrement déterminé. » Kant a beau dire que c'est par une « illusion naturelle et inévitable[1] » que la raison objective ses conceptions. Cette illusion, c'est la nature elle-même, et c'est par sa vertu propre que la raison atteint l'être, et l'être déterminé.

Aussi ne sommes-nous pas étonnés que Pie X, dans son Encyclique, ait fortement recommandé l'étude de la philosophie scolastique[2]. La philosophie scolastique, c'est la philosophie aristotélicienne, mais épurée, rectifiée, précisée dans ses notions fondamentales et considérablement enrichie. Aristote a rendu possible, suivant l'expression d'un maître compétent, « l'organisation de cette philosophie chrétienne si complète, si précise, si logique, si fortement établie dans ses moindres détails[3]. » Or, la position d'Aristote, il faut le dire hautement, est autrement solide que celle de Kant, et si ce dernier « a découvert une nouvelle conception des choses dont l'examen s'impose désormais à quiconque veut philosopher[4] », il n'a pas réussi du moins à faire prévaloir son hypothèse. Ce qu'il faut dire encore, c'est qu'Aristote, quoiqu'il figure sur les programmes officiels, et surtout la scolastique, ne sont pas suffisamment étudiés. Serait-il exagéré de dire qu'en réalité

1. KANT, *Critique de la Raison pure*, t. II, p. 5.
2. Si, par philosophie scolastique Pie X entend surtout la philosophie de saint Thomas, c'est que l'œuvre du Docteur Angélique est une synthèse plus précise, plus ferme et plus claire dans ses fondements, plus déterminée et plus complète dans ses parties, en un mot, mieux systématisée que celle d'aucun scolastique.
3. E. BOUTROUX, *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 200.
4. *Ibid.*, p. 200.

Aristote souffre de l'alliance qu'il a contractée avec la scolastique et que le discrédit de celle-ci retombe indirectement sur celui-là [1]?

Nous terminerons notre étude par une considération pratique. S'il est vrai de dire que le modernisme est né de l'alliance d'une fausse philosophie avec la foi, il n'est pas moins vrai de dire que le modernisme est né de l'affaiblissement des études philosophiques. Le Pape reproche aux modernistes d'être « absolument courts de philosophie », d'être ignorants de la véritable philosophie. Cela n'est que trop vrai et ne sera pas nié de ceux qui sont au courant de la philosophie contemporaine. Les causes de cet affaiblissement peuvent être multiples, mais on peut les ramener à deux ou trois. — Il faut dire avant tout que le vent n'est pas favorable à la métaphysique, fondement toutefois nécessaire et couronnement de toute vraie philosophie. Les études dites *positives* emportent et absorbent le plus grand nombre des intelligences; or, les résultats de ces études sont, pour ainsi dire, si palpables, si sensibles, et ont par cela même un caractère si différent des résultats de la métaphysique que, de là à nier sinon l'existence, du moins l'utilité de celle-ci, il n'y a qu'un pas. — En second lieu, les connaissances exigées par les examens officiels sont si étendues et par là même si superficielles que cette course à travers le vaste domaine de la philosophie et surtout à travers les systèmes philosophiques ne peut que produire une impression de malaise, si elle n'engendre pas le scepticisme. — En troisième lieu, la scolastique a été trop souvent représentée avec un air rébarbatif; l'écorce, nous voulons dire, la terminologie, en paraît dure; or, les professeurs ont-ils toujours su ouvrir délicatement cette rude enve-

1. Nous ne voulons parler que de l'enseignement officiel et non de l'enseignement de tel et tel maître en particulier. Voici, par exemple, ce que M. Rodier, nouvellement promu professeur à la Sorbonne, pense du *Traité de l'Ame* d'Aristote : « Sa valeur dogmatique n'est guère contestée, et le serait moins encore s'il était plus connu..... La psychologie d'Aristote est, à coup sûr, plus profonde et plus conséquente que notre psychologie classique, mélange incohérent de doctrines cartésiennes et péripatéticiennes, auxquelles on ajoute parfois, comme pour accroître la confusion, des lambeaux du système kantien. » (Aristote, *Traité de l'Ame*, traduit et annoté, préface, p. 1.)

loppe et faire goûter à leurs élèves le fruit qu'elle contient ?

Mais un mal dont on connaît les causes est en général un mal à moitié guéri ; il n'y a qu'à appliquer les remèdes ; et, dans le cas présent, le remède souverain consiste dans le rétablissement des fortes études philosophiques. Tous les clercs devront recevoir une solide formation, et une élite sera encore destinée à des études supérieures. Il faudra éviter, comme le recommande Pie X, les questions oiseuses ou de pure subtilité, mais il ne faudra pas craindre d'aborder les questions fondamentales, sous prétexte qu'elles sont de l'ordre métaphysique. La métaphysique est absolument nécessaire, et une métaphysique ne peut être remplacée que par une autre métaphysique. Munis ainsi d'une éducation forte et de connaissances à la fois étendues et précises, les prêtres sauront se garantir de l'erreur et en garantir les autres.

J. Baylac.

ESSENCE ET EXISTENCE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

La philosophie scolastique a longtemps porté la peine des questions oiseuses et des discussions trop formelles qui défrayèrent la virtuosité dialectique de quelques-uns de ses représentants au moyen âge. Elle en a subi un discrédit d'autant plus marqué qu'elle était jugée avec plus de partialité par des générations imbues d'une hostilité de principe à l'égard de la métaphysique. D'essence intellectualiste et foncièrement objectiviste, elle ne pouvait être que suspecte à des esprits pour qui toute science se résout en expérience, et toute affirmation purement rationnelle en une hypothèse invérifiable ou un préjugé de l'entendement. Mais afin de simplifier son procès, on se plut à ne l'envisager qu'à travers les *impedimenta* des disputes verbales et des controverses touffues. Ce jeu de perspective frayait la voie aux anathèmes faciles, mais il manquait de droiture et de sincérité. Certes, l'irréductibilité des tendances qui dominent deux philosophies contraires s'oppose à une réconciliation de principe, mais du moins ne devrait-elle pas s'aggraver d'une erreur systématique d'interprétation. Résolument métaphysique, la philosophie médiévale demande à être jugée de ce point de vue qui la caractérise. Elle ne veut pas être appréciée du point de vue des déformations accidentelles qu'elle a parfois subies entre des mains habiles sans doute, mais d'une habileté trop superficielle ou trop vaine, qui était le dilettantisme d'alors.

Une critique si regrettable conduisait logiquement à la dépréciation de la doctrine et de la méthode scolastique, des principes essentiels et des théories organiques du système, lesquels, par ce qu'ils ont de primitif et d'universel, relèvent, à vrai dire, bien mieux de la philosophie que d'une philosophie. Surtout elle inculquait le mépris de certaines controverses, d'importance inégale, mais, à coup sûr, très recommandables pour leur qualité spéculative, dans lesquelles s'est exercée, sans s'étonner ni se rebuter, la sagacité des plus grands docteurs. De cette improbation préjudicielle on ne saurait fournir un exemple plus topique que celui qui intéresse la question agitée depuis des siècles dans l'École autour de l'essence et de l'existence : débat dans lequel les adversaires et les amis peu avertis de la scolastique synthétisent volontiers la subtilité outrancière des raffinés ou des décadents. On ne saurait se tromper plus lourdement. Sans prétendre être la question type d'un système, ce problème offre une connexité assez étroite avec les fondements de la métaphysique aristotélicienne et avec tout l'appareil de ses conclusions primordiales, pour s'imposer à l'attention de ceux que n'effraie pas la recherche abstraite, et à l'estime même de ceux qui aiment mieux se contenter d'une somme minima de démonstrations élémentaires.

On nous pardonnera donc d'aborder ici en quelques pages cette discus-

sion aride autant qu'épineuse, non certes dans une pensée de représailles ou dans l'espoir de réhabiliter, par une offensive quelque peu paradoxale, une méthode et un enseignement injustement décriés, mais simplement pour apporter une modeste contribution à la tradition thomiste, et dédommager celle-ci de l'argumentation prolixe que le P. Piccirelli S. J., professeur de théologie à Naples, a récemment dressée contre elle dans un volume compact tout entier consacré à l'examen métaphysique et critique de la question [1]. Ce livre est, au reste, plus suggestif par ce qu'il laisse deviner que par ce qu'il dit. Car, discussion dans son texte, il est, dans son but et sa raison d'être, un blâme motivé aux transfuges d'une théorie et un effort tenté pour parer aux défections éventuelles, en articulant subtilement, en une langue souple et facile, et sur un cadre de forte et saine érudition, un double essai de démonstration, relatif soit à la question de fond, soit à l'exégèse de saint Thomas. Quel est donc l'énoncé du problème, quelles solutions en propose-t-on, quelle est celle qui paraît devoir être adoptée ?

***

Etant donné que l'essence est ce qui constitue un être dans sa forme propre et le rend, dès qu'il est limité et circonscrit dans sa perfection naturelle, susceptible d'une définition, il est clair qu'on peut l'envisager à deux stades différents, celui de la possibilité pure et celui de l'actualité. Non pas que cette distinction puisse être transportée dans le domaine de l'être formellement divin, car la pure possibilité étant exclusive de l'existence actuelle, et, à plus forte raison, de la nécessité, on ne saurait l'affirmer de l'être nécessaire que dans un sens éminentiel et virtuel, c'est-à-dire en tant que tous les possibles sont éminemment contenus dans l'acte pur et relèvent, quant à leur réalisation, de sa vertu opérative *ad extra*. Mais l'être contingent, qui n'est ce qu'il est que par une participation de l'être même et une assimilation plus ou moins lointaine, toujours partielle, à l'absolu, ne possède, de par sa nature propre, qu'une raison de possibilité pure. Il est, en effet, impossible que l'existence actuelle, universelle perfection de tout ce qui relève de la notion transcendantale d'être, coïncide avec l'essence particulière d'une fraction de l'être, de manière à constituer l'un des éléments formels de sa définition. Certes, le concept d'être, qui est, en quelque sorte, le lieu idéologique de tous les concepts moins universels, enferme comme son contenu pour ainsi dire le plus formel et le plus explicite l'idée d'existence, puisque l'existence est l'achèvement même et la plénitude intrinsèque de l'être. D'où il résulte que l'être doit proprement se prendre du point de vue de l'existence, ou comme l'acte d'exister, ou comme le substratum transcendantal de cet acte, ou enfin comme la combinaison concrète de l'un et de l'autre. Mais, dès lors, il ne réalise adéquatement l'intégralité de sa signification que par l'élimination de tout intervalle métaphysique entre l'acte et le substratum de l'acte, intervalle qui est désigné dans l'Ecole sous le nom de puissance ou de possibilité. Car cet hiatus empêche l'être de s'identifier rigoureusement avec son acte, et, par cette identification, de présenter la somme concrète et indivisible de l'être ou de l'acte pur.

1. *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac praecipue de mente Angelici doctoris circa eamdem quaestionem.* Neapoli, MCMVI.

Supposez en effet un être, non seulement qui existe, mais qui, éludant la distinction implicitement affirmée par les vocables entre le concret et l'abstrait, soit l'existence même subsistante, c'est-à-dire non point une somme formelle de toutes les possibilités, laquelle ne serait qu'une possibilité plus compréhensive, mais l'acte même existant dans toute sa pureté, à la fois essence intelligible et existence inconditionnée, dominant infiniment tous les possibles selon la seule raison de supériorité ontologique qui puisse être conçue vis-à-vis des possibles formellement considérés, savoir en tant que l'identité réelle et transcendantale de l'essence et de la possibilité dans ces derniers est absorbée en lui dans l'identité non moins réelle et transcendantale de l'essence et de la nécessité, ce qui implique, à première vue, l'identité formelle et réelle de son essence et de son actualité : il est évident que cet être ne connaît aucun mélange de puissance et d'acte, et dès lors il serait contradictoire de distinguer en lui d'une part la raison formelle de possibilité coïncidant réellement avec l'essence, et de l'autre la raison d'actualité coïncidant avec l'existence; encore que l'on pût, sans inconséquence ni erreur, quoi qu'en dise Godefroid de Fontaines [1] auquel paraît souscrire le P. Piccirelli, distinguer, par un artifice de l'esprit, la raison d'essence et celle d'existence, en considérant l'essence comme la chose intelligible et substantielle, abstraction faite de toute relation avec la possibilité pure ou la nécessité, et l'existence comme l'actualité de l'être. Mais en revanche tout être qui ne réalise pas la plénitude de l'acte pur et, partant, n'est pas l'être même, l'actualité subsistante se place, par un contraste élémentaire, dans l'ordre du contingent, du particulier, du possible et du relatif, formellement opposé à celui de l'universel, du nécessaire et de l'inconditionné. Par suite, autre chose est en lui l'existence et ce qui existe, puisque l'existence le fait sortir de la pure possibilité, et que son essence n'implique d'elle-même que l'aptitude ou la possibilité. Il n'a donc qu'une existence doublement partielle, d'abord parce qu'elle est l'acte forcément restreint d'une entité particulière, ensuite parce qu'étant reçue dans un sujet elle est amissible et précaire.

On peut donc en toute vérité envisager les essences particulières sous la raison formelle de possibles, laquelle en est inséparable, puisqu'elle est en quelque sorte l'attribut transcendantal de l'être participé, et dès lors subsiste tout entière, même après le passage de la puissance à l'acte, de la pure réceptivité à l'actualité : car, dans les êtres particuliers, l'existence n'est pas éliminatoire de la possibilité, ni l'acte de la puissance, mais seulement de la pure possibilité et de la pure réceptivité. Et, en effet, l'être possible qui, venant à l'existence, cesserait d'être possible, deviendrait nécessaire, ce qui répugne en plus d'une manière. Il demeure donc possible, mais d'une possibilité qui n'est plus dépourvue de son acte corrélatif. Il est désormais en acte, comme il convient à un être possible d'être en acte, c'est-à-dire en vertu de la composition métaphysique de la possibilité ou puissance, formellement identique à l'essence, et de l'acte formellement identique à l'existence : composition qui est la caractéristique de toute existence seconde et comme le point d'insertion dans les créatures de l'action créatrice et conservatrice de Dieu.

Si donc l'on compare l'être particulier actuellement en acte avec ce même être envisagé au moment métaphysique de la pure possibilité, il est manifeste que l'un et l'autre sont séparés par une distinction réelle,

1. In cap. LIV, lib. II, *Contra gentes*. Cf. Piccirelli, pp. 166-7.

positive et inadéquate : réelle, en tant qu'elle est dans les choses mêmes ; positive, parce que, malgré ce qu'en pense le P. Piccirelli, après Suarez, le possible, object direct de la causalité créatrice et virtuellement contenu dans sa cause, rentre dans le domaine de l'être, et, dès lors, ne saurait être opposé à l'être en acte comme n'étant en aucune manière ; inadéquate enfin, puisque l'être existant et l'être purement possible présentent, par hypothèse, la même forme spécifique et individuelle, l'un n'ajoutant à l'autre que le surcroît de l'actualité. Mais si, au lieu de placer les deux termes de comparaison dans deux milieux métaphysiques différents, on les prend dans le même milieu, dans l'entité homogène d'un sujet unique : si, dans un être existant, on met en parallèle son existence même et son essence ou nature spécifique et singulière, soustraite par l'acte dont elle jouit aux conditions de la pure possibilité, quelle est la distinction qui les oppose et les ordonne, selon le rapport de puissance et d'acte, de réceptivité et de chose reçue ? Est-ce une distinction rationnelle, appelée par les scolastiques *rationis ratiocinantis*, c'est-à-dire dont la formule et le point d'appui soient tout ensemble dans une vue purement conventionnelle de l'esprit ? Serait-ce, à l'opposé, une distinction réelle et qui résiderait tout entière dans les choses, c'est-à-dire non seulement d'une manière médiate, virtuelle et purement fondamentale, qui la rendrait tributaire à la fois du sujet et de l'objet, mais d'une manière immédiate et formelle, de telle sorte que la distinction, selon toute sa signification la plus précise et la plus adéquate, préexisterait dans l'objet à la réflexion de l'esprit ? Ou bien faudrait-il s'arrêter à une position intermédiaire suivant laquelle le sujet et l'objet fourniraient une contribution essentielle à ce travail d'analyse, l'un élaborant les éléments formels de la distinction, mais éclairé et mû par la préexistence virtuelle de cette même distinction dans l'autre ? Celle-ci ne serait donc point toute faite dans les choses et néanmoins elle y trouverait la raison prochaine qui la suggère, l'amorce en quelque sorte, et, par là même, la justifie. Ce serait donc une distinction de raison, mais avec un fondement prochain dans la réalité, émanant dès lors non de la *raison raisonnante*, mais de la *raison raisonnée* (ratio ratiocinata).

A vrai dire, nulle question ne divisa davantage les esprits, ni d'une façon plus irréductible. Le XIV^e^ siècle inaugura plus explicitement l'ère de la controverse. Et tandis que les Thomistes défendaient la distinction réelle au sens intégral, avec des divergences secondaires sur lesquelles il est inutile de s'appesantir, les Scotistes et les Nominalistes proposaient une simple distinction de raison, sans que l'on pût toujours savoir quelle était la part de subjectivité qu'ils y introduisaient. Les théologiens de la Compagnie de Jésus se rallièrent à cette dernière thèse, et tandis que de Lugo soutenait une distinction purement rationnelle, le plus grand nombre, avec Suarez, se rabattit sur la distinction de raison *cum fundamento in re*. C'est à cette théorie que souscrit le P. Piccirelli, non sans avoir constaté avec une certaine amertume que la thèse de la distinction de raison, après avoir été, pendant trois siècles, unanimement enseignée par les docteurs de la Compagnie, à Rome, dit-il, aussi bien qu'ailleurs, a été, dans ces derniers temps, désertée par quelques-uns d'entre eux. Au surplus, la critique directe et particulièrement sévère qu'il développe contre le P. Billot montre assez la place importante que l'éminent professeur de l'Université grégorienne occupe parmi les dissidents, et qui le désigne plus que d'autres à l'animadversion de son savant collègue.

***

Mais pour donner à la question posée la solution métaphysique qu'elle comporte, disons tout de suite que la théorie de la distinction réelle, entendue dans son sens intégral, par opposition à celle de la distinction exclusivement subjective ou partiellement objective, nous paraît seule acceptable, et la raison se dégage sans peine des données les plus primitives et les plus élémentaires du problème. On nous demande, en effet, si, dans l'être créé actuellement existant, l'essence, c'est-à-dire ce qui détermine formellement la physionomie, spécifique d'abord, individuelle ensuite, d'une substance particulière, est réellement distincte de l'acte même d'exister. Nous répondons que la solution affirmative s'impose, soit que l'on envisage le rapport de l'essence à l'actualité, soit que l'on confronte l'actualité avec la raison de nécessité — bien comprise et exactement analysée — qui est l'attribut transcendantal de l'essence.

Et d'abord c'est une nécessité métaphysique que l'être naturellement en puissance conserve immuablement cette marque originelle de potentialité, et soit causé et gouverné par le premier moteur en fonction de cette même passivité : aussi bien n'est-il susceptible d'être mû et causé du dehors que parce qu'il est, de son fonds le plus essentiel, mobile, c'est-à-dire passif et ontologiquement hétéronome. Car il faut que la substance en qui se découvre la moindre trace de passivité et de réceptivité soit tout entière, et jusque dans ses éléments physiques ou métaphysiques les plus reculés, pénétrée, informée et, plus explicitement, formée ou constituée de puissance passive : en sorte que le simple mouvement de la feuille qui s'agite au rameau de l'arbre soit l'indice probant de la dépendance ontologique et la contingence absolue du végétal tout entier, et que là où quelque chose n'est pas par soi, mais paraît à l'existence ou disparaît de la scène mouvante des choses, tout soit conditionné par une cause extrinsèque et transcendante. Et en effet l'être se divise adéquatement en être par soi ou acte pur et être par autrui ou conditionné, sans que l'on puisse ni multiplier les membres de la division, ni réduire ou ramener à une résultante commune ces deux provinces de l'être. Or l'acte pur, réalisant la plénitude de l'être et s'identifiant avec l'être même, ne saurait subir aucune modification. Car l'être, comme tel, ne connaît formellement ni le plus ni le moins, termes essentiellement relatifs qui doivent être bannis de l'absolu, et comme, à considérer les choses non du point de vue strictement spécifique, lequel comporte parfois, dans les modifications affectant un sujet, une certaine indifférence qui exclut pour l'individu toute idée de progrès ou de recul, mais du point de vue le plus métaphysique, lequel s'identifie avec celui de l'être en général, tout changement est un passage du moins au plus ou du plus au moins, c'est-à-dire l'apparition d'une forme nouvelle ou la disparition d'une forme préexistante, il s'ensuit que l'acte pur est, quasi par définition, exclusif de tout changement.

Mais la réciproque n'est pas moins rigoureuse, et une modification quelconque intéressant un être ou dans son organisme métaphysique le plus intime, ou dans ses parties moins centrales, ou comme dans sa périphérie, est le signe infailliblement révélateur du caractère de contingence, de passivité et d'hétéronomie qui en est, pour ainsi dire, le substratum le moins aliénable et comme l'âme métaphysique ; de telle sorte que tout y soit passif et dépendant, mobile et conditionné, et que, libre en lui-même de ces conventions et de ces artifices logiques dont l'esprit, conditionné, lui aussi,

et inadéquat à la simplicité des choses, se sert pour analyser et synthétiser les notions qui les rendent intelligibles, la contingence et la passivité du sujet ne soient pas autres que le sujet, mais soient le sujet même.

Voilà pourquoi le mouvement de la main qui tient cette plume est rigoureusement démonstratif de ma totale contingence, et le simple vol de l'oiseau traversant l'espace et entrant, soit par son mouvement de translation, soit par sa quantité, dans des relations nouvelles et, de part et d'autre, très réelles avec l'universalité des choses visibles, relations qui, de près ou de loin, par effet direct ou par contre-coup, modifient réellement la physionomie complexe des choses, accuse d'une manière efficace la contingence du monde. Et cette démonstration, disons-nous, s'étend jusqu'à l'identité formelle, adéquate et réelle de la potentialité avec l'essence ou la nature. Car, aussi bien, le concept de potentialité a la même extension que celui d'être second ou participé, et dès lors il est universel. Or ce qu'il y a de plus fondamental dans une substance particulière, c'est l'être, et la notion la plus reculée que l'analyse métaphysique dégage en moi, ce n'est pas la notion d'homme, qui me classe dans une espèce, mais la notion d'être qui me confère mon caractère à la fois le moins original et le plus originel, je veux dire le plus primitif, désigne aussi en moi le plus explicitement et mon rapport avec ma cause efficiente et ma relation avec ma fin, car ma cause et ma fin c'est l'être même, c'est l'acte pur, et si je procède de ma cause par voie de création, c'est en tant qu'être, puisque l'être est formellement producteur de l'être, et si je tends vers ma fin par voie de conservation et de gouvernement providentiel, c'est en tant qu'être, puisque l'être absolu est formellement le terme et comme le confluent de tout être participé. Je ne suis donc pas, sans doute, l'être universel abstrait et indéterminé, lequel, s'opposant à l'être universel concret et déterminé, qui est l'acte pur, présente, dans cet état d'universalité et de complète amorphie, une inaptitude métaphysique à l'existence, mais je suis avant tout un être, une forme déterminée d'être, dont la réalité transcendantale se précise et se circonscrit par mes caractères proprement spécifiques ou individuels.

Or, comme je suis une forme d'être, je suis aussi une forme de puissance et de passivité transcendantale, c'est-à-dire dont l'acte corrélatif ne soit pas formellement une raison particulière d'acte ou d'être, comme serait une qualité ou une action, mais la raison la plus universelle d'acte ou d'être, c'est-à-dire l'existence : non, certes, que je sois capable d'une existence universelle, mais l'existence particulière qui m'est dévolue et qui coïncide exactement avec l'étendue et le dessin de mon être n'est reçue en moi qu'en vertu de la capacité d'existence appartenant à l'être en tant qu'être. Et dès lors, n'existant qu'au titre de cette aptitude universelle de l'être à exister, bien qu'à exister, non universellement, mais particulièrement, il faut que l'existence me soit conférée, non sous une raison d'acte particulière, mais sous une raison universelle, je veux dire sous la seule raison d'acte qui ait une proportion formelle avec la raison universelle d'être, d'aptitude ou de possibilité d'où je tire toute ma capacité d'existence.

Il en résulte que toute la valeur ontologique d'un être se ramenant à sa capacité de réalisation, laquelle n'est autre chose que sa possibilité, la possibilité d'un être se confond exactement avec cet être même : relation éminemment transcendantale, c'est-à-dire plus que toute autre identifiée avec son sujet, puisqu'elle constitue réellement, en toute substance particulière, sa réalité métaphysique la plus foncière, la plus irréductible, savoir

son être, sujet et support direct, propre, formel de son existence. Par suite tout être particulier est pénétré, jusque dans son fond le plus intime, d'un caractère de possibilité et de passivité qui ne diffère en rien, dans la réalité, de ce qu'il y a en lui de plus formel et de plus intrinsèque, c'est-à-dire de son être. Dans ce domaine du particulier et du contingent, être et être possible se confondent donc réellement. D'où l'on voit que, parce que la possibilité est essentiellement une relation transcendantale et la plus transcendantale des relations, non seulement vis-à-vis de l'acte, mais vis-à-vis de la cause, l'être particulier n'est un être qu'en tant qu'il se présente tout ensemble comme une capacité d'existence et une capacité réceptive d'influence créatrice. La cause première atteint donc si bien et si proprement l'être particulier sous sa raison de possibilité et de passivité, que la possibilité même et l'être de l'essence particulière se ramènent adéquatement à une relation transcendantale de *causabilité* vis-à-vis de la cause première : d'où il suit que l'élimination de la puissance ou passivité reviendrait à la négation radicale de l'être particulier et contingent, non moins que de son rapport transcendantal à la cause universelle et nécessaire.

C'est pourquoi la même exigence rigoureuse qui maintient l'intervalle métaphysique infranchissable entre l'être particulier concret et l'être universel subsistant, impose à l'être créé, comme une nécessité constitutionnelle, le mouvement, entendu, non pas dans sa signification étroite et prédicamentale, mais dans son acception la plus large et transcendantale, savoir au sens de passage de la puissance à l'acte, exprimé par l'École dans cette formule : *actus entis in potentia quatenus in potentia*, laquelle n'est d'ailleurs que l'équivalent adéquat de l'axiome aristotélicien : ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστι[1]. Tout passage, en effet, implique un intervalle et tout intervalle suggère l'idée de passage. Or, l'acte par excellence, c'est l'existence pure ou subsistante, laquelle est essentiellement à la fois acte et fin vis-à-vis de tout ce qui s'en distingue : car tout ce qui est ou peut être est métaphysiquement ordonné à un bien qui lui est proportionné et qui constitue son acte. Mais tous les actes ou biens particuliers sont dans un rapport transcendantal de dépendance à l'égard de l'acte pur ou bien universel, lequel est seul nécessaire et inconditionné, et par suite la bonté métaphysique des actes participés ou fins particulières n'appartient essentiellement et nécessairement qu'à l'acte pur ou bien universel, dont l'éminente réalité les contient virtuellement et les résout dans l'unité d'une perfection infinie.

De là une double conclusion : l'acte particulier ayant une relation transcendantale de dépendance à l'égard de l'acte pur qui le conditionne, il faut, d'une part, que la fin ou l'acte auquel tout être particulier est métaphysiquement ordonné, soit en dernière analyse et principalement l'acte pur ou bien universel, et, de l'autre, que l'intervalle de nature qui sépare l'être contingent de l'acte pur se retrouve proportionnellement entre l'être contingent et l'acte particulier dont il est le sujet immédiat et formel. Puisqu'en effet tout acte est une participation de l'Acte, et ne se trouve nécessairement par soi que dans l'Acte comme dans le lieu ou le milieu commun et unique de tout ce qui relève de la raison d'acte, il est nécessaire que l'être particulier ne reçoive et ne détienne son acte connaturel que d'une manière précaire et mobile, sans jamais pouvoir franchir la

1. *Phys.*, III, 1, 6.

distance métaphysique interjacente, pour s'identifier avec son acte, ce qui serait s'identifier avec l'Acte lui-même ou acte pur. De cet intervalle métaphysique nous saisissons les traces évidentes dans l'ordre des actes ou fins secondaires — *secundum quid* — où s'exerce l'activité des causes secondes. Car l'opération de ces dernières, étant accidentelle et variable, a un commencement et un terme qu'il est souvent facile de saisir, et d'autant plus que l'opération est plus extérieure, moins profonde et moins essentielle. Cette opération, en effet, se développe sur un fond qui lui préexiste et lui survit : d'où passage manifeste de la puissance à l'acte et réelle distinction, non moins évidente, de l'une et de l'autre : distinction qui découle du principe énoncé tout à l'heure, car la fin dernière de toute opération, c'est le bien universel, l'acte pur, qui est l'Être. C'est donc pour être davantage que nous agissons, et parce que tout ce qui est être ou enrichit notre fonds d'être n'est le bien propre et inaliénable que du seul Être, de l'Acte, il est impossible qu'il y ait réelle coïncidence ou identité entre le sujet de l'opération et l'opération, mais il faut que ces deux facteurs s'unissent dans un composé dont la soudure propre soit la relation même de puissance à acte, fondant du même coup et la combinaison réelle et la distinction non moins réelle des deux éléments.

Or la même conclusion s'impose avec une rigueur égale dans le domaine de l'acte primaire ou fondamental — *simpliciter* —, celui par lequel l'être particulier existe substantiellement, c'est-à-dire selon ce qu'il y a en lui d'essentiel et de primitif, antérieurement à toute opération. Il est vrai qu'ici l'expérimentation ne peut nous être d'aucun secours direct. Mais s'il est incontestable que l'existence première — *simpliciter* — est un acte, une fin, un bien particulier, qui ne saurait appartenir en propre et nécessairement qu'à l'acte pur, et, par suite, est réfractaire à toute identification avec une forme particulière d'être, il faut en inférer que, dans tout être participé actuellement existant, autre chose est réellement l'existence, autre chose ce qui existe, c'est-à-dire l'essence, sujet de l'existence. Ainsi se retrouve jusque dans le fond le plus intime de l'être et le plus inaccessible à l'expérience, le mouvement, attribut transcendantal de l'être particulier, et, avec lui, le rapport non moins primitif de cet être à un premier moteur : car le moteur et le mouvement sont dans une corrélation nécessaire, et tous deux supposent dans le mobile un intervalle de nature, qui ne soit ni une abstraction ni un mythe métaphysique, mais une réalité formelle, entre le sujet du mouvement et le mouvement lui-même considéré dans son terme total ou partiel. Le mobile, en effet, ou sujet du mouvement qui ne serait pas ou ne serait plus réellement et formellement distinct du terme de ce mouvement, ne conserverait pas son caractère de mobile, et, du même coup, émancipé de l'hétéronomie essentielle à l'être particulier, il revêtirait les attributs de l'absolu.

Il faut donc admettre dans tout être participé la vérité et la persistance essentielle, entre le sujet de l'actualité et l'actualité même, d'une distinction réelle, qui soit la raison formelle et adéquate de sa contingence et rende compte de la nécessité d'un moteur extrinsèque et transcendant dont la causalité entretienne l'effet formel de l'acte créateur, savoir le mouvement primitif ou passage de la pure possibilité à l'existence, considéré dans sa terminaison formelle : car la conservation est, on l'a justement observé, une création continuée, mais elle n'est pas une série ininterrompue de créations formelles ou proprement dites. Elle n'est pas un continuel va-et-vient entre la pure possibilité et l'actualité, actionné par

le premier moteur qui réparerait à tout moment les brèches ou les solutions de continuité consécutives à chaque instant indivisible de la durée créée. Par suite elle ne comporte pas un passage sans cesse renaissant de la puissance à l'acte, mais la stabilité dans l'acte. Et néanmoins cette stabilité n'est pas celle d'une existence autonome ou nécessairement assurée. Elle est essentiellement une modalité accidentelle du mouvement parvenu à son terme, du possible élevé à l'existence et naturellement susceptible d'en déchoir. Dès lors elle doit s'entendre, non comme un mouvement formel, mais comme un mouvement virtuel, c'est-à-dire une manière d'être qui présuppose le mouvement, lui est homogène et le continue sous le rapport précis où il aboutit à sa terminaison naturelle, qui est l'acte d'exister.

Hâtons-nous d'ajouter, d'ailleurs, que cette façon d'entendre l'acte conservateur est étroitement solidaire de la théorie qui rejette comme métaphysiquement insoutenable la possibilité de la création *ab aeterno*, et qui, dès lors, considère la succession dans l'ordre de la durée comme une condition intrinsèquement essentielle du passage du non-être à l'être. Si, en effet, l'on pose en principe, comme il nous paraît nécessaire, que la création comporte, dans son concept le plus formel, non seulement un ordre ou succession de nature, consistant en ce que la substance, envisagée du point de vue de son apport formel et transcendantal, ne possède pas la moindre parcelle de l'actualité qui lui est conférée, et que, par suite, cette actualité est, selon le jeu des oppositions naturelles, ultérieure à la condition native de son sujet, mais en outre un ordre ou succession dans la durée, caractérisé par ce fait que l'existence de l'être créé ne saurait ni se concevoir, ni se réaliser sans un commencement absolu, sans un instant absolument premier, précédé de la série indéfinie des instants d'une durée possible ou imaginaire : il n'est que logique d'inférer que la continuité dans l'existence, étant formellement exclusive du commencement absolu, bien que le présupposant — car l'être qui continue, en tant qu'il continue, ne commence pas absolument, mais il a absolument commencé, — ne peut s'expliquer par une création proprement dite sans cesse renouvelée, mais par une création virtuelle, c'est-à-dire par la consistance de l'effet formel de l'acte créateur.

Au contraire, la possibilité de la création *ab aeterno* étant admise, ainsi que semble y incliner saint Thomas, la succession dans la durée entre le non-être et l'être n'est plus qu'une circonstance étrangère aux exigences absolues de la création passive : seule la succession de nature, fondée sur le contraste entre le déficit existentiel pur et simple qui caractérise l'être particulier abandonné à ses propres ressources, et l'existence actuelle qui comble ce déficit, seule, disons-nous, cette succession est requise. Elle est nécessaire et suffisante à la fois. Par suite, l'existence des êtres particuliers, réalisant, à tous ses instants successifs, l'opposition de nature entre le non-être et l'être, chacun des moments de la durée s'explique proprement par une création non plus virtuelle, mais formelle. La conservation devient alors une série ininterrompue de créations proprement dites. Mais il est superflu et il serait oiseux d'insister sur ces divergences : aussi bien, de part et d'autre, la relation fondamentale à la cause première est-elle pleinement sauvegardée, par là même qu'est affirmée la persistance dans l'être actuel d'un intervalle métaphysique, à la fois principe de distinction réelle et formelle entre le substratum de l'existence et cette existence même, et affinité métaphysique qui leur permet de se combiner dans un composé transcendantal.

Au surplus, il n'est pas inutile de faire remarquer que, bien que saint Thomas ne voie pas dans la création entendue au sens passif un mouvement proprement dit [1], un passage formel de la puissance à l'acte, pour cette raison que le mobile — condition préalable du mouvement — ne préexiste pas à la création, ce n'est pourtant pas s'écarter des principes essentiels de la métaphysique aristotélicienne et thomiste que d'assimiler la création à un mouvement, si l'on prend garde que la création passive est nécessairement précédée d'un état métaphysique qui s'y rapporte analogiquement comme la puissance à l'acte, c'est-à-dire de l'état de possibilité pure et d'aptitude à la réalisation, et si, d'ailleurs, on a soin d'observer que l'acte créateur, à la différence des interventions ultérieures de la cause première ou des causes secondes, et par une prérogative incommunicable, est à la fois le principe efficient du mouvement et du mobile, ou plutôt, en raison de son instantanéité, produit du même coup, et dans la simplicité d'un effet indivisible, le mouvement à son terme et le mobile au terme du mouvement [2]. Que si, du reste, on confronte l'essence avec son acte, non dans le *fieri* ou le premier *factum esse*, mais tout le long de la durée subséquente, la notion du mouvement se vérifie d'une manière moins approximative, par le côté où le sujet de l'être, déjà actualisé, passe en réalité de l'instant qui le fait être présentement en acte à un instant ultérieur, c'est-à-dire à une existence complémentaire vis-à-vis de laquelle il était auparavant en puissance.

Cette observation, on le comprend, va simplement à dissiper toute ambiguïté dans l'application de la théorie du mouvement à la relation transcendantale qui ordonne les essences particulières à l'acte par lequel elles existent en fait. Elle ne lèse en rien l'objectivité formelle et adéquate de la distinction qui différencie, d'une manière irréductible, dans l'être participé en acte, le sujet formel de l'existence et cette existence même.

(*A suivre.*) R. HOURCADE.

1. Cf. *S. th.*, I^a *q.* XLV, *a.* 2, *ad* 2^um.
2. Cf. *Ibid.*, *ad* 3^um.

NOTES ET CRITIQUES

M. van Noort, professeur au grand séminaire de Warmond, continue à publier, pour les séminaires de Hollande, des cours de théologie dont nous avons étudié, en leur temps, les premiers fascicules (*Bulletin* de novembre 1905, pp. 300-301). Dernièrement le traité « de Dieu et la Trinité » vient de paraître [1]. Comme dans les précédents, on y remarque de réelles qualités d'ordre et de méthode; mais, sauf peut-être une note sur le monothéisme en Israël (pp. 42-43), une assez bonne dissertation sur le *Comma Johanneum* (pp. 125-130) et une exposition plus étendue de la doctrine trinitaire des Pères antenicéens (pp. 134-142), l'ouvrage ne présente rien de distinctif par rapport aux autres manuels du même genre.

Autrement importante, pour rester dans la catégorie des manuels, est l'œuvre de M. Labauche, professeur à l'Ecole de théologie catholique de Paris. Familiarisé, par la pratique de l'enseignement, avec les exigences actuelles de la science théologique, M. L. a voulu faire bénéficier le public de ses *Leçons de théologie dogmatique* [2]. Le premier volume est consacré à « l'anthropologie surnaturelle » : il étudie l'homme « successivement considéré dans l'état de justice originelle, dans l'état de péché originel, dans l'état de grâce, dans l'état de gloire et de damnation ». En d'autres termes, c'est une étude synthétique de l'ordre surnaturel; et l'on sait déjà que M. L. se préoccupe de ramener à un plan logique la succession classique des traités.

Chacune de ces parties est abordée suivant une méthode très sûre d'elle-même et toujours identique. D'abord, un exposé sommaire du dogme d'après les documents officiels de l'Eglise ou ses théologiens les plus autorisés; puis l'auteur en montre l'origine dans l'Ecriture inspirée, le développement à travers la tradition, la systématisation chez les théologiens du moyen âge; enfin, s'il y a lieu, les apports des controverses subséquentes. Et comme M. L. ne songe pas seulement à contenter la curiosité des savants, mais à satisfaire les besoins du ministère pastoral, il termine tous ses chapitres par des renseignements sur les ouvrages à consulter, et des indications sur les « idées à développer dans la prédication ou l'apologétique ».

Un premier trait frappera sans doute comme une nouveauté les lecteurs de cet ouvrage : c'est qu'il est écrit en français. En effet, M. L. n'a pas hésité à rompre avec ce préjugé d'après lequel le latin serait indispensable à la théologie : pour lui, il cite en latin — ou en grec suivant les cas — les textes originaux; mais son exposé est écrit dans une bonne langue

1. G. van Noort, *Tractatus de Deo uno et trino*, in-8, 219 pages (Amsterdam, van Langenhysen, 1907).
2. L. Labauche, *Leçons de Théologie dogmatique*. Dogmatique spéciale : *l'Homme*, in-8 de xii-442 pages (Paris, Bloud, 1908).

française, sobre, claire, précise. Ainsi, les gens du monde — et ils sont de plus en plus nombreux ceux qui s'intéressent aux choses théologiques — auront dans la main un ouvrage facile à consulter et les étudiants y apprendront avec profit comment on peut traduire, sans rien leur faire perdre de leur rigueur scientifique, les formules d'école.

Avec le vocabulaire technique sont écartées ces discussions subtiles et vaines où s'attardent en général les manuels. M. L. est bref sur les dons préternaturels du premier homme; il n'insiste pas sur la nature du péché originel et ses modes de transmission ; il renonce à nous apprendre le secret de la grâce suffisante ou de la vision béatifique. On peut même croire qu'il pousse parfois trop loin cette élimination des problèmes scolastiques : ainsi, pour la célèbre controverse entre Thomistes et Molinistes, M. L. expose en quelques pages le débat sans prendre parti. « Le thomisme a sa raison d'être,dit-il,le molinisme a les siennes. Il est permis d'être thomiste — et même on peut être moliniste — le mieux, semble-t-il, est de n'être ni l'un ni l'autre... Il existe en dogmatique de ces problèmes ardus qu'il est bon d'avoir cherché à résoudre afin de faire cesser dans son esprit, une fois pour toutes, le désir de s'en occuper » (p. 227). La conclusion est peut-être sage ; mais elle risque de ne pas satisfaire ceux d'entre nous qui ont autrefois argumenté pour ou contre la prémotion physique.

En revanche, M. L. fait une large place à l'histoire. C'est que de ce côté le champ théologique a été bouleversé en tous sens par de robustes travailleurs; sur les matières bibliques et patristiques de nombreux ouvrages ont paru, de grosses difficultés ont été soulevées, dont le théologien ne peut pas ne pas tenir compte. Comment établir l'état du premier homme sans se préoccuper de la valeur historique et doctrinale des premiers chapitres de la Genèse? Comment traiter des fins dernières sans analyser le caractère spécial de l'eschatologie soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament? M. L. aborde franchement tous ces problèmes, et il les résout dans un esprit à la fois traditionnel et progressiste qui adopte les conclusions légitimes de la science sans ébranler les assises du dogme. Pour M. L., il faut interpréter l'Ecriture par elle-même et ne retenir des textes les plus anciens que ce que Dieu en a voulu conserver par l'inspiration dans les écrits postérieurs (pp. 29-30) : on remarquera certainement ce principe d'exégèse également éloigné du pur allégorisme comme aussi du libéralisme superficiel ou de l'historicisme strict.

Ordinairement, d'ailleurs, l'Ecriture ne contient que le germe de nos dogmes; c'est à travers la tradition qu'ils se développent et se précisent peu à peu.La théologie doit dégager ce développement et relater ces précisions successives. Tout autant que pour ce qui concerne l'Ecriture sainte, il n'est donc plus possible de se contenter, comme on le faisait volontiers autrefois, de quelques textes isolés jetés en guise d'argument ou entourés d'un syllogisme commentateur ; il faut une étude d'ensemble qui présente l'état de la doctrine aux diverses périodes de son histoire. M. L. a fait cette enquête avec soin : grâce à lui, dans les matières de la grâce et du péché originel, on peut se faire une suffisante idée, malgré l'inévitable morcellement des thèses, de la doctrine augustinienne, on suit pas à pas les grandes étapes du dogme eschatologique ; et partout on retrouve, avec quelques divergences dans l'expression, une parfaite continuité du fond doctrinal. Sur tant de vastes questions, M. L. ne peut que dessiner les lignes principales, mais dans la mesure où le permettent les limites étroi-

tes d'un manuel, il réussit à mettre son lecteur au courant des meilleurs résultats de la théologie positive.

Le côté rationnel n'est pas, cependant, tout à fait oublié. On pourrait même signaler çà et là des vues personnelles et pénétrantes sur la nature de l'état surnaturel, par exemple, ou de la grâce sanctifiante. Avec raison, l'auteur y enrichit la théologie spéculative des données de l'expérience mystique. On regrettera d'autant plus que ces excellentes pages de philosophie religieuse ne soient pas plus fréquentes, et que l'auteur efface trop souvent sa propre pensée derrière le simple exposé des systèmes.

Pour saisir toute la valeur de l'ouvrage, il faudrait le suivre jusque dans les moindres détails, il faudrait surtout le comparer aux manuels déjà existants; et l'on toucherait du doigt le progrès qui s'est accompli, durant ces dernières années, par le renouvellement des études théologiques. Dans sa préface, l'auteur promet deux autres volumes de *Dogmatique spéciale*, qui seront suivis d'une *Dogmatique générale*, et d'un volume de *Prolégomènes*. Souhaitons que M. L. mène à bonne fin la lourde tâche qu'il a eu le courage d'entreprendre. Ainsi, les résultats généraux de la science ecclésiastique seraient enfin vulgarisés au point de vue de l'enseignement, et le clergé de France possèderait ce manuel depuis longtemps attendu, qui puisse être, sinon une synthèse définitive, qui est toujours impossible, un guide sûr pour ceux qui apprennent, en même temps qu'un précis fidèle pour ceux qui savent.

Et s'il est vrai que le présent volume de M. L. permet de concevoir cette espérance, n'est-ce pas le meilleur éloge qu'on en puisse faire?

J. Rivière.

Albi.

***

Il y a plus de cinquante ans que M. Servois consacrait, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, une très substantielle étude au recueil des miracles de Rocamadour. Son article avait fait vivement désirer la publication de ces « miracles » non seulement dans les milieux quercynois, mais chez tous ceux à qui fut révélé dès lors le haut intérêt de cette œuvre. A plusieurs reprises, la pensée de cette publication séduisit des travailleurs de bonne marque. Aucun d'eux cependant ne put mettre sa pensée à exécution. Un de nos anciens étudiants de l'Institut, à qui l'histoire du Quercy est déjà redevable de tant de travaux aussi neufs que savants, M. le chanoine Albe [1], n'a pas reculé devant les difficultés qui avaient arrêté ses devanciers. Sa courageuse initiative nous vaut le présent volume, qui nous apporte plus qu'on n'est habitué à attendre des publications de ce genre. Il ne se borne pas à nous donner le texte latin des 126 miracles dont se compose la collection, il y joint, avec une vue de Rocamadour et plusieurs reproductions des miniatures des manuscrits, une traduction aisée et fidèle qui rendra le livre accessible non seulement aux savants, mais au public simplement lettré. En même temps, une introduction est mise en tête du recueil et nous fournit tous les éclaircissements souhaitables sur les divers manuscrits à l'aide desquels le texte a été constitué, sur leur âge, leur valeur respective, sur la date et l'auteur de ces récits, sur ses

1. *Les Miracles de Notre-Dame de Roc-Amadour au XII^e siècle*, texte et traduction par E. Albe, Paris, Champion, 1907, in-8 de 347 pages.

procédés de composition, les conditions et les circonstances dans lesquelles il a rédigé ses petits récits si précis de forme, si vivants d'allure, si sincères de ton. Et comme il est difficile de parler de Rocamadour sans se heurter aux légendes dont ce mot éveille aujourd'hui le souvenir, M. A. ne se dérobe point au devoir de nous dire ce qu'il sait et pense du rapport qui unit ces légendes à son sujet. Il le fait avec une science avisée et une modération de ton, dont lui sauront gré, croyons-nous, tous ceux qui, en ces matières, aiment à voir le culte de la vérité s'allier si heureusement au respect des plus anciennes traditions. Aussi bien Rocamadour est assez riche de sa propre gloire sans avoir besoin d'un emprunt d'éclat.

En eux-mêmes les miracles de Rocamadour se rattachent à cette littérature spéciale dont le moyen âge s'est montré si friand et nous a laissé d'innombrables échantillons; ils font même suite, dans les meilleurs manuscrits, à des recueils de miracles de Notre-Dame de Laon et de Notre-Dame de Soissons. Ce qui donne aux nôtres une valeur exceptionnelle, c'est, après leur haute antiquité — ils se rattachent au troisième tiers du XII^e siècle, — l'accent de vérité et la précision du détail qui animent et relèvent tous ces récits. Il y a là l'impression toute fraîche d'un témoin oculaire, cultivé et sensé, ou d'un scribe consciencieux qui rédige sous la dictée même des pèlerins reconnaissants. De là, des indications très précieuses pour l'histoire et la géographie du temps, de là des échos encore tout vibrants des faits et des sentiments, colportés ou répercutés par des milliers de pèlerins venus du Midi ou du Nord de la France, de l'Angleterre, de l'Espagne, de l'Allemagne et même de la Palestine. Rien ne ressemble ici au ton banal et convenu qui envahira, surtout au XIV^e et au XV^e siècle, cette littérature de « miracles ».

Ce sont toutes ces qualités, très bien mises en lumière par M. A. qui font une situation à part aux miracles de Rocamadour. Il n'y a pas ici seulement une œuvre d'édification pleine d'attrait pour les croyants, mais de plus une importante contribution à l'histoire des mœurs et des idées au moyen-âge. M. Servois n'en avait ni méconnu le caractère, ni exagéré la portée quand il comparait ces récits à « cette partie de nos journaux qu'on place sous la rubrique faits divers ». Par l'abondance des renseignements qu'ils nous fournissent, par leur variété et parfois par leur imprévu, ce sont bien des fragments de journaux du moyen-âge qui nous sont là restitués.

A. DEGERT.

***

L'Allemagne moderne, son évolution, par M. H. LICHTENBERGER [1], maître de conférences à la Sorbonne, a eu déjà une diffusion considérable. Comme, à plusieurs égards, ce livre intéresse l'histoire religieuse, il peut être utile d'en faire connaître le caractère et l'esprit. Et d'abord il faut préciser le but de l'auteur. Celui-ci n'a pas voulu donner un ouvrage strictement historique, compris suivant l'usage des historiens, c'est-à-dire donnant une bibliographie aussi complète que possible et des références exactes. Il n'a même pas prétendu faire une œuvre personnelle. Il donne franchement son exposé comme une adaptation et une vulgarisation des livres publiés en Allemagne et en France sur la même question. Ces déclarations se

1. Paris, Flammarion, 1907.

trouvent vérifiées pleinement par la lecture de l'ouvrage. Et, un auteur étant toujours libre d'entendre, comme il lui plaît, le plan et l'exécution de son œuvre, il faut juger M. L. d'après ce qu'il a voulu faire.

Par le fait même, il renonçait à nous donner un livre de discussion et d'étude. Le lecteur ordinaire n'a aucun moyen de vérifier les conclusions qu'on lui propose. Il doit même renoncer à connaître le nom et le livre de tel auteur auquel M. L. emprunte telle partie de son exposé et même telle citation. On le voit, pareil genre de composition demande au lecteur beaucoup d'abnégation et de docilité.

Tout le monde n'est pas capable d'un tel sacrifice. Par la force des choses, ces livres donnent au lecteur une impression pénible d'insécurité. Et cependant celui-ci appartient à une *Bibliothèque de philosophie scientifique* et il est signé par un professeur de la Sorbonne. Enfin l'ouvrage est inspiré d'une manière si directe de l'allemand que le lecteur un peu averti reconnaît à maint indice, tant du vocabulaire que du fond, la trame continue de la *littérature* allemande mise à profit. Tous ces inconvénients sont-ils compensés par quelque avantage ? Le livre n'aurait pas été moins portatif, si on y eût ajouté quelques notes, et, dans chaque cas, l'indication des ouvrages utilisés.

Voici la division de l'ouvrage : 1° *l'évolution économique ;* 2° *l'évolution politique ;* 3° *l'évolution de la pensée religieuse et philosophique ;* 4° *l'évolution artistique*. Ce domaine si étendu est parcouru par l'auteur avec beaucoup d'aisance et décrit dans un style plein de verve et de limpidité. Pour des lecteurs français, ces diverses parties n'ont pas un même caractère de nouveauté. L'évolution politique de l'Allemagne a été retracée par MM. Seignobos, Denis et bien d'autres. L'évolution religieuse du protestantisme et l'histoire du catholicisme allemands ont été exposées par M. Goyau avec une autorité reconnue de tous. C'est la première partie, *l'évolution économique*, qui apprendra plus de choses à la majorité des lecteurs. On y verra comment l'Allemagne a développé, au XIX^e^ siècle, une vitalité croissante : augmentation continuelle de la population, qui, pour le territoire actuel de l'Empire, passe, en un siècle, de 25 à plus de 60 millions ; transformation de l'agriculture ; création et essor de l'industrie. Tandis qu'il y a quinze ans l'Allemagne arrivait au quatrième rang des puissances commerciales, elle tient aujourd'hui le second rang et menace la prééminence de l'Angleterre. Dans le même temps, la France est tombée du second rang au quatrième.

On peut regretter un certain manque de proportion dans le plan. Un seul chapitre, très court, est consacré à *l'évolution sociale*, tandis qu'on attendrait plusieurs chapitres, une partie entière sur un sujet si important, en regard duquel *l'évolution artistique* ne saurait avoir qu'un intérêt secondaire. L'Allemagne est un des pays où la réforme sociale préoccupe le plus l'opinion publique. L'énorme développement industriel qui a suivi le milieu du XIX^e^ siècle, et surtout la guerre franco-allemande, a eu pour résultat de donner à la question ouvrière une acuité qu'elle n'a pas eue peut-être dans d'autres pays. En tout cas, les Allemands ont appliqué à la solution de ce nouveau problème le sérieux, la méthode, le sens pratique qui les distinguent. De là tout un mouvement social qui serait des plus instructifs pour notre démocratie. Il est fait et d'une masse surprenante d'études théoriques et d'un grand nombre d'œuvres pratiques se rattachant à toutes les formes de l'association.

Il y a là un fort beau sujet d'étude en regard duquel *l'évolution poli-*

tique de l'Allemagne n'a qu'un intérêt rétrospectif. Or, cette partie est vraiment sacrifiée dans le livre de M. L. Il faut le regretter, d'autant plus que l'étude du mouvement social aurait amené l'auteur à être plus juste pour le catholicisme allemand. M. L. s'inspire presque exclusivement d'auteurs protestants. Pour qui sait combien est profonde et étendue l'opposition des deux confessions religieuses en Allemagne, un tel exclusivisme dans l'information devait forcément conduire à mutiler la vérité historique. La vie du catholicisme allemand, les origines et l'influence du Centre sont montrées, dans le livre de M. L., à travers les préjugés du protestantisme. Pour faire justice d'une telle conception, il suffit d'exposer les faits et de montrer comment, de tous les partis politiques allemands, le Centre est le seul qui ait développé un même programme doctrinal et social.

L'explication que donne M. L. de la puissance du Centre ne résiste pas à l'examen. Il cite, pp. 215-216, un passage d' « un historien récent » dans lequel la puissance politique des catholiques allemands est attribuée à des causes insuffisantes. Il aurait mieux valu parler du catholicisme social, du *Volksverein* et du souci constant de l'Eglise d'Allemagne de faire l'éducation sociale du peuple. A cet égard, l'Eglise catholique a assumé une charge devant laquelle a reculé le protestantisme.

Il y aurait bien d'autres réserves à faire sur l'exposé de M. L. Les protestants « positifs », ceux qui estiment qu'il faut conserver une croyance ecclésiastique, ne seront pas plus contents de lui que les catholiques : toujours pour la même raison, c'est qu'il emprunte ses renseignements à des historiens indépendants ou de la nuance la plus libérale du protestantisme. De là l'interprétation qu'il donne du rôle et de la pensée de Luther; de là sa définition du protestantisme. Enfin l'auteur se tient si exclusivement dans son rôle de rapporteur qu'il n'a rien tant en horreur, semble-t-il, que d'émettre un jugement personnel, même sur des faits de notables proportions. Par exemple à propos du *Kulturkampf*, il mentionnera, sans rien décider, l'opinion d'après laquelle Bismarck aurait finalement obtenu les résultats qu'il désirait au début de la lutte, gageure si audacieuse que les bismarckiens les plus résolus ne sauraient la soutenir sans rire. Quant au vœu par lequel l'auteur termine son livre, celui de voir l'Allemand renoncer à son rêve d'expansion illimitée, pour revêtir le rôle et la tenue de « bon Européen », M. L. y croit si peu qu'il le formule avec une extrême réserve. Ne vaudrait-il pas mieux reconnaître virilement les enseignements et les obligations qu'un tel voisinage impose à la France?

Tel qu'il est, le livre de M. L. est très agréable à lire; il ouvrira au lecteur des aperçus nouveaux; il donnera une impression très vive du prodigieux développement de l'Allemagne dans tous les domaines; en provoquant la critique et même la contradiction, il fera réfléchir et travailler.

***

C'est une idée très pratique de donner, sous la forme d'un *Dictionnaire* de dimensions raisonnables, une encyclopédie des sciences ecclésiastiques. Elle a été conçue par le professeur Buchberger, de Ratisbonne, et a été déjà exécutée en partie par lui avec la collaboration d'un grand nombre de professeurs appartenant au clergé tant séculier que régulier. L'Allemagne catholique avait déjà le *Kirchenlexikon*, dont la réputation n'est plus à

faire. Mais c'est là une encyclopédie très étendue destinée aux spécialistes. M. B. a voulu donner, en deux volumes, un dictionnaire de renseignements rapides et sûrs pour tous ceux, clercs et laïcs, qui ont à s'occuper des sciences religieuses. C'est simplement justice de dire qu'il a tout à fait réussi. Le premier volume du *Kirchliches Handlexikon* [1] est terminé et donne en 2068 colonnes les lettres A-H.

Les encyclopédies plus étendues ont parfois quelques inconvénients. La publication traîne en longueur ; un manque de proportion dans l'étendue des articles déconcerte le lecteur. Ici le travail est mené très rapidement et suivant un plan aux lignes très fermes. On nous promet, pour l'ensemble, près de 25.000 articles. Les auteurs ont eu un idéal élevé : donner dans leur œuvre toute satisfaction aux exigences de l'esprit ecclésiastique et de la méthode scientifique. Un seul homme ne saurait mener à bout une telle entreprise. Aussi M. B. s'est-il adjoint trois autres directeurs. De la sorte le domaine à explorer a été divisé en quatre sections : théologie systématique, pratique, biblique et historique. Chaque section comprend plusieurs sciences. Par exemple la théologie pratique comprend l'homilétique, la catéchétique, la musique et l'art religieux, la liturgie, les ordres religieux, la théologie pastorale et la science sociale.

Les auteurs ont eu un grand souci de la qualité de l'information. Une bibliographie tout à fait au courant donne les derniers travaux notables sur chaque question. L'exposé est bref et didactique ; des abréviations faciles à interpréter,une typographie des plus nettes ont permis de ranger, dans un volume très maniable, une masse énorme de matériaux sur tous les sujets des sciences spéculatives et de l'érudition : dogmatique, morale, apologétique, philosophie, sciences bibliques, histoire des dogmes, sciences sociales, biographie, hagiographie, histoire littéraire, patrologie, histoire des religions, statistique et géographie ecclésiastiques, et bibliographie. Il est impossible de signaler quelques articles particuliers, l'ouvrage étant très homogène et d'une tenue uniforme. Nul doute que l'ouvrage ait un grand succès. Il a reçu récemment l'hommage de la science protestante par un article de la *Theologische Literaturzeitung* des Professeurs Schürer et Harnack. Les ecclésiastiques français qui ont l'usage de l'allemand ne sauraient avoir une meilleure encyclopédie de dimension limitée. Le *Bulletin* avertira d'ailleurs ses lecteurs de l'achèvement de l'ouvrage.

L. SALTET.

1. Vol. in-4, 2078 colonnes, Munich, 1907 (22 marks).

Le Gérant : P. LETHIELLEUX.

Poitiers. — Imp. Blais et Roy, 7, rue Victor-Hugo.

LA RÉPONSE DES MODERNISTES ITALIENS

A L'ENCYCLIQUE « PASCENDI »

Presque en même temps qu'elle a mis en vente les *Simples réflexions* de M. Loisy sur le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, la librairie parisienne Emile Nourry, qui s'est fait une spécialité de la propagande antichrétienne à forme religieuse, a publié une version française du manifeste des modernistes italiens : *Il programma dei Modernisti, riposta all' enciclica di Pio X « Pascendi dominici gregis »* [1].

C'est seulement de la brochure romaine que nous voudrions parler. Jusqu'ici elle n'a eu en France qu'un très petit nombre de lecteurs. Maintenant que la voilà traduite, il est à craindre qu'elle n'en trouve beaucoup trop. Feindre de l'ignorer n'irait donc pas sans quelque puérilité et marquerait peut-être de la maladresse. Car si elle offre des apparences spécieuses, il les faut dissiper ; et si elle n'est qu'une pauvreté, pourquoi serait-il inopportun de le montrer ?

Assez courte, puisqu'elle ne compte que 170 pages, elle se divise en trois parties : *La critique moderniste*, *L'apologie moderniste*, *La persécution contre les modernistes*. Laissant de côté la première partie et la troisième : celle-ci, parce que les plaintes qui y sont exprimées ne sont que des injures sans portée contre le Saint-Siège ; celle-là, parce que les vues qu'elle contient sur la critique biblique et l'évolution du christianisme ne diffèrent pas sensiblement de ce qu'on a nommé et qui est, en effet, le « loisysme », je ne m'occuperai que de la seconde, *L'apologie moderniste*. Tout l'effort des auteurs y tend à établir

1. *Le Programme des Modernistes, réplique à l'encyclique du pape Pie X « Pascendi dominici gregis »*, Paris, E. Nourry, 1908, in-12, XVI-170 pages.

que la seule méthode légitime en théodicée est la méthode immanentiste. Ce qu'il convient de penser de cette tentative, l'examen des raisons proposées pour prouver, d'une part, l'insuffisance des démonstrations scolastiques, de l'autre, la valeur des procédés immanentistes, va nous l'apprendre.

I

Avancer qu'on possède pour arriver à Dieu l'unique méthode qui ne soit pas décevante, si cela ne justifie nullement la prétention qu'on émet, cela implique en revanche qu'on n'est pas agnostique. Et, au vrai, les rédacteurs du *Programme* protestent que l'agnosticisme spencérien est complètement étranger à leur esprit, et que leur apologie a été justement un effort pour échapper à ce système et le dépasser [1]. De son côté, M. Loisy repousse comme immérité le reproche d'agnosticisme adressé aux modernistes : « Pas un seul moderniste, lit-on dans ses *Simples réflexions*, n'a dit que Dieu soit inconnaissable, et que la connaissance de Dieu soit étrangère à la philosophie [2]. » Et plus loin : « Il est faux que les modernistes, qu'ils adoptent ou non la philosophie de l'*immanence*, aient fait profession d'*agnosticisme* [3]. »

Nul doute, cependant, que l'accusation lancée par l'encyclique ne soit formelle. Se trouverait-il donc une méprise dans la lettre pontificale ? En aucune façon. Seulement, ce qu'elle a visé, au moins sur ce point, c'est plutôt le droit que le fait, ce qui doit être que ce qui est. Que, dans l'opinion des modernistes, le « divin », qu'ils prétendent appréhender, ne se confonde pas avec l'Inconnaissable, l'encyclique ne le nie pas. Elle conteste uniquement que leur système de la connaissance puisse théoriquement, sinon pratiquement, aboutir à autre chose qu'à l'agnosticisme. Toutes les fois d'ailleurs que l'Eglise a condamné des doctrines destructives de la certitude, le fidéisme,

1. *Le Programme des Modernistes*, p. 113.
2. *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'encyclique « Pascendi dominici gregis »*, p. 165.
3. *Ibid.* p. 244.

par exemple, c'est sur ces doctrines considérées en elles-mêmes, et indépendamment des conclusions auxquelles leurs partisans croyaient qu'elles les conduisaient, que son jugement a porté.

Cette remarque faite, — et elle était nécessaire pour prévenir des malentendus possibles — voyons quelles preuves sont fournies de l'inanité des démonstrations de la théodicée classique.

Au fond, il n'y en a qu'une : l'affirmation que la critique kantienne est décisive, et que, par suite, aucun raisonnement métaphysique n'est désormais recevable. « Nous acceptons, disent les auteurs du *Programme*, la critique de la raison pure que Kant et Spencer ont faite [1]. » Et plus loin : « Il est nécessaire avant tout de reconnaître que les preuves imaginées par la philosophie scolastique pour démontrer l'existence de Dieu et tirées du mouvement, de la nature des choses finies et contingentes, des degrés de perfection, de la téléologie de l'univers, ont aujourd'hui perdu toute valeur. Les notions qui servaient de base à ces arguments, dans la revue générale que la critique post-kantienne à faite des sciences abstraites et empiriques et du langage philosophique, ont perdu également le caractère d'absolu que les aristotéliciens du moyen-âge leur accordaient [2]. »

On n'attend pas de moi, je suppose, que je me mette là-dessus à réfuter le kantisme. C'est une opération qui a été trop souvent exécutée pour qu'il y ait lieu de la recommencer.

Au reste, comme s'ils avaient senti que, pour convaincre les personnes sans préjugés de la nullité foncière du dogmatisme traditionnel, c'est tout de même un procédé un peu sommaire, et de plus légèrement démodé, que celui qui se réduit à poser, en manière de thèse préalable, unanimement admise par les philosophes qui comptent, l'absolue vérité du kantisme, les modernistes italiens ont joint à leur déclaration de

1. *Le Programme des Modernistes*, p. 117.
2. *Ibid.*, p. 118.

principe deux arguments, plus directs et d'un caractère moins général.

Le premier, qui n'est qu'indiqué, consiste à récuser les démonstrations de la théodicée traditionnelle pour ce motif que la « faculté intellective », entendez la raison, n'est pas, comme l'enseigne la psychologie scolastique, une faculté d'essence particulière, supérieure aux autres puissances de l'âme, et si effectivement distincte d'elles que celles-ci ne concourent d'aucune manière à son fonctionnement, mais bien une faculté qui a, avec toutes les autres, et spécialement avec la volonté, de nécessaires et étroites relations, en sorte que ses actes sont le produit et l'expression de « toute la vie intérieure de l'homme [1] ».

Cet argument, si toutefois c'en est un, ne renferme rien qui puisse ébranler si peu que ce soit la théodicée traditionnelle. Car la théorie de la « faculté intellective » séparée, que les rédacteurs du *Programme* dénoncent à juste titre comme fausse, n'est pas précisément scolastique. Si elle a jamais été professée, c'est surtout en France, au siècle dernier, par l'école spiritualiste, cartésienne de tradition et d'inspiration, dont Victor Cousin fut le fondateur et le chef. Pour les « cousiniens », la raison ou faculté de l'absolu était, en effet, une faculté transcendante, sans attaches ni avec la sensibilité, ni avec la volonté, par laquelle, intuitivement et indépendamment de l'expérience, l'esprit percevait les notions premières, les principes premiers et Dieu lui-même. Or, rien ne ressemble moins au système scolastique de la connaissance, s'il est vrai, comme on n'en saurait douter, que celui-ci revient, en fin de compte, à expliquer toutes nos idées par le travail de l'intelligence, ou plutôt de l'âme entière, ou mieux encore de tout l'homme, sur les données de l'expérience soit interne, soit externe.

Probablement on m'objectera les manuels de philosophie *ad mentem sancti Thomae* en un usage dans les séminaires. Et dans ces manuels, j'en conviens, on enseigne généralement

1. *Le Programme des Modernistes*, p. 115.

qu'il existe entre les facultés de l'âme et son essence une distinction réelle; on insinue presque toujours que je ne sais quelles cloisons étanches isolent les facultés les unes des autres; on s'étend à l'infini sur l'intellect agent, l'intellect possible et les espèces impresses et expresses; on laisse à peine soupçonner que, dans chacune des opérations conscientes de l'homme, l'homme tout entier se retrouve, parce que tout entier il intervient et agit, etc. Mais si de la notoire médiocrité de ces livres scolaires — je n'en citerai aucun pour ne contrister personne — il ressort manifestement que leurs auteurs ne sont que des compilateurs quelconques, voués au psittacisme le plus servile, par contre il ne suit aucunement que la théorie de la connaissance d'origine péripatéticienne et thomiste, appelée empirisme rationnel ou encore système de l'activité mentale, soit tout à fait improbable, bien plus, positivement erronée, parce que inconciliable avec les données actuelles de la psychologie expérimentale. Pour se rendre compte de la solidité de cette théorie, et je dirais volontiers de sa modernité, qu'on lise seulement certaines études de Mgr d'Hulst, le *Cours de philosophie* du cardinal Mercier, la *Psychologie* du P. Castelein, surtout *L'intellect actif* et *L'idée* de M. l'abbé Piat. Ces travaux, où le péripatétisme, dans ce qu'il a de fort et de vivant, est exposé par des philosophes qui sont moins des philosophes néoscolastiques que des philosophes tout court, seraient-ils donc inconnus des auteurs du *Programme?* Après tout, ce n'est pas impossible. Telles ignorances qui étonneraient chez des professionnels ne doivent pas surprendre chez des amateurs. Et des amateurs, des amateurs distingués, si l'on veut, mais enfin des amateurs, ces messieurs, du moins en philosophie, ne sont peut-être rien de plus.

Toujours est-il que leur second argument ne suggère pas l'opinion contraire. Car il n'est, comme le premier, qu'une simple et pure affirmation, l'affirmation qu'il y a beaucoup de « conventionnel dans nos conceptions métaphysiques du réel », et que les « notions aristotéliciennes de mouvement, de causalité, de contingence, de fin », sur lesquelles s'appuie

la démonstration scolastique de l'existence de Dieu, ne sont que des *idola tribus* [1].

A quoi je me contenterai d'opposer deux remarques.

D'abord, c'est restreindre arbitrairement le champ du débat, et consciemment ou inconsciemment fausser l'histoire, que de donner à entendre que les notions de mouvement, de causalité, de contingence et de fin sont proprement aristotéliciennes, et que seuls les scolastiques les ont employées pour résoudre le problème de Dieu. On sait, en effet, qu'elles ont été acceptées comme objectives et utilisées à ce titre en métaphysique par tous les philosophes, qui, avant ou après Kant, ont admis le théisme classique. Or, il en est parmi ces philosophes : Descartes, Malebranche, Bossuet, Leibniz, Clarke, Berkeley, pour n'en pas citer d'autres, dont le suffrage ne manque pas tout à fait de valeur. Non que je prétende en appeler au consentement unanime des « Pères » de la philosophie. Mais je souhaiterais qu'on jugeât, comme elle le mérite, la tentative de faire rentrer les notions de cause et de fin dans la catégorie des conceptions spécifiquement scolastiques telles, par exemple, que celles de matière et de forme, d'accidents absolus et de prémotion physique.

En second lieu, s'il est exact, comme l'affirment les modernistes italiens, que nos représentations métaphysiques du réel comportent une si grande part de convention que, quelques corrections que nous nous efforcions d'y apporter, elles restent toujours suspectes d'erreur; s'il est exact aussi que les notions de substance, de cause, de nécessaire, de contingent, etc., sont des *idola tribus*, c'est-à-dire des illusions constitutionnelles de notre raison, une seule attitude demeure logiquement possible, l'attitude du positiviste agnostique qui, à l'égard des noumènes, inattingibles par définition à l'esprit humain, s'abstient de tout jugement. Mais cette attitude, les modernistes italiens, parce qu'ils ne se résignent pas à renoncer au christianisme, se refusent à l'adopter. De là, pour accréditer la théodicée immanentiste, les deux thèses qu'ils

1. *Le Programme des Modernistes*, p. 124.

tâchent d'établir : l'âme postule le « divin » ; l'âme expérimente le « divin ».

II

C'est sur le « besoin du divin » et les « exigences de la vie morale » qu'ils fondent la première. « Il existe », disent-ils, pour la démonstration de la réalité de Dieu, « un autre argument » que l'argument traditionnel, « argument principal, antérieur à l'élaboration scolastique elle-même, l'argument de la conscience agissante, qui apporte dans les contingences de sa vie factice le besoin anxieux du divin, et ne parvient à vivre plus noblement sa vie qu'à la condition de percevoir ce besoin et de le satisfaire par cette expérience religieuse que l'ambiance et la formation historique, dans laquelle elle est appelée à vivre, lui imposent[1] ».

A estimer que ces lignes, qui donnent si fort l'impression du « déjà vu », sont un modèle de prétentieuse imprécision, on se dispenserait à peine d'indulgence. Car, pour définir l'objet du « besoin anxieux », dont on nous assure que souffre toute âme d'homme, il eût été malaisé de choisir un mot plus vague et susceptible de plus d'interprétations contradictoires que le mot « divin ».

« Les dieux sont une injure à Dieu. Dieu, à son tour, sera une injure au divin. » Ainsi s'exprime le *Prêtre de Nemi*. Est-ce dans le sens mystiquement athée où l'emploie ce personnage de Renan que les modernistes prennent le terme « divin » ? Non, sans doute.

Mais alors que veulent-ils bien lui faire signifier ? Le Dieu transcendant du théisme chrétien ? Si oui, une question tout de suite se pose, à laquelle on ne saurait échapper : d'où vient l'idée de ce Dieu, auquel votre âme aspire et dont elle éprouve le besoin qu'il ne soit pas une abstraction ? Ne serait-ce pas simplement de votre éducation chrétienne et de votre formation philosophique primitive ? En tout cas, qu'on doive voir dans cette idée un élément essentiel de la nature humaine ou

1. *Le Programme des Modernistes*, p. 125.

au contraire un souvenir du catéchisme et une réminiscence de séminaire, il vous incombe de prouver qu'elle correspond à un objet réel. Mais le moyen, je vous prie, d'y parvenir, sans user de raisonnements métaphysiques !

Le « besoin du divin » ne désignerait-il, par hasard, que le désir du bonheur et l'espoir de survivre par la partie pensante et aimante de notre personne à la dissolution de l'organisme? Dans cette hypothèse, il resterait toujours à démontrer que ce désir sera satisfait et cet espoir réalisé. Mais cette démonstration exige qu'on recoure à l'idée de fin, c'est-à-dire à une idée que la critique kantienne défend d'appliquer à l'ordre nouménal. Or, les défenses édictées par Kant sont de celles que la foi moderniste n'autorise jamais à enfreindre.

Du « besoin anxieux du divin » ne sort donc pas une raison solide de croire en Dieu. Celle que les rédacteurs du *Programme* tirent des « exigences de notre vie morale », exigences qui conduisent, d'après eux, à « un sens spécial des réalités suprasensibles qui domine toute notre existence éthique[1] », mérite-t-elle plus de confiance? Pour ma part, je ne saurais l'accorder.

Car lorsqu'ils parlent des « exigences » de la « vie morale », les modernistes ont indubitablement en vue la croyance qu'il y a objectivement un bien et un mal, la conviction qu'ils sont tenus de conformer leurs actes à l'impératif catégorique, la persuasion que le bien doit être récompensé et le mal puni. Par malheur, ces jugements, en eux-mêmes inévidents, ne sont vrais que d'une vérité secondaire et subordonnée, je veux dire posée la vérité du théisme. Bien loin, en effet, qu'ils prouvent Dieu, c'est Dieu, au contraire, qui les prouve. Impossible, en effet, tant que nous ignorons si Dieu est, de leur assigner une base rationnelle et de ne pas les assimiler à de bienfaisants préjugés, imposés par l'éducation familiale et la contrainte sociale.

Il y a bien, je le sais, l'opinion kantienne de la loi morale, obligatoire par elle-même, et du sentiment du devoir, supé-

1. *Le Programme des Modernistes*, p. 116.

rieur à toute discussion. « Nous prétendons, a écrit Secrétan, qu'il y a quelque chose d'absolument intime et sacré dans le devoir ; nous estimons que l'être moral n'a pas le droit de mettre en doute la sainteté du devoir. Nous ne voulons pas qu'on fasse évanouir le devoir. Il y a là, suivant nous, une certitude immédiate et d'un ordre supérieur[1]. » Et aussi : « Je trouve en moi le sentiment de l'obligation. Je rougirais d'en suspecter l'autorité[2]. » Mais l'opinion que Secrétan exprimait avec cette candeur presque touchante, et qui, il y a vingt ans, représentait encore un des dogmes de la « pensée moderne », est aujourd'hui surannée, si bien que les modernistes italiens, quand ils s'en réclament, témoignent que, sur un point d'importance capitale, ils n'ont pas suivi l'évolution philosophique.

Se montrent-ils moins en retard sur leur temps, lorsqu'ils déclarent trouver en eux « ce sens illatif dont parlait Newmann, avec lequel il nous est donné de saisir, dans son ineffable mystère, la présence d'énergies supérieures avec lesquelles nous sommes en contact direct[3] », ou que faisant de la « connaissance religieuse », lisez de la connaissance naturelle de Dieu, une connaissance *sui generis*, radicalement différenciée de la « connaissance scientifique » et de la « connaissance philosophique », ils la définissent soit : « l'expérience actuelle du divin opérant en nous et en toutes choses[4] », soit : « l'expérience intime et affective de la présence du divin en nous[5] » ? On a le droit d'en douter.

Sur cette question : L'âme expérimente-t-elle le divin ? que les rédacteurs du *Programme*, en s'inspirant du P. Tyrrell, résolvent par l'affirmative, un livre de M. Xavier Moisant vient justement de paraître. A cause de son titre : *Dieu, l'expérience métaphysique*[6], et aussi parce qu'il fait partie d'une collection de « philosophie expérimentale », dont le directeur accueille avec empressement les idées à la mode, ce volume

1. *Le Principe de la morale*, p. 135.
2. *Ibid.*, p. 127.
3. *Le Programme des Modernistes*, p. 116.
4. *Ibid.*, p. 114.
5. *Ibid.*, p. 118.
6. Paris, 1907.

semblait devoir fournir aux scolastiques récalcitrants la preuve, jusqu'ici vainement demandée, que Dieu est objet d'expérience, aussi bien que le libre arbitre et mieux que le monde extérieur. Eh bien, pas du tout. « L'objet de l'expérience, en théodicée, ce n'est pas Dieu, mais notre dépendance et la dépendance du monde à l'égard de Dieu[1] », telle est la conclusion que M. Moisant a placée à la dernière page de son livre et où il a condensé le résultat de son enquête. Conclusion du plus rigoureux intellectualisme et que ne renverseront assurément pas les affirmations des rédacteurs du *Programme*.

Car ces affirmations ne font que reproduire les formules qui sont de tradition et, pour ainsi parler, de style chez tous les mystiques. Surnaturels ou naturels, les mystiques disent tous, en effet, tantôt qu'ils touchent Dieu et tantôt qu'ils le voient.

Les mystiques surnaturels ne sont pas justiciables de la philosophie. Leurs rapports avec la divinité échappent à ses moyens d'investigation. On se plaît d'ailleurs à penser que ce n'est pas dans cette classe de familiers de Dieu que les modernistes, qui diffèrent tout de même assez notablement de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, songent à prendre rang.

Quant aux mystiques naturels, dont M. William James, dans son livre : *The varieties of religious experience*, a étudié les plus typiques, leur cas, lorsqu'il ne relève pas de la pathologie mentale, s'explique par une erreur psychologique. Hommes naturellement et profondément religieux, doués presque toujours d'une impressionnabilité excessive et d'une imagination forte, plus aptes à la synthèse qu'à l'analyse, ils prennent pour une intuition immédiate de l'Être divin le résultat exclusivement logique de déductions et d'inductions multiples, qu'ils certifient n'avoir jamais construites, parce qu'ils n'en perçoivent au moment de leur « vision » aucun souvenir net. C'est ce qu'a finement noté M. Moisant : « L'erreur des mystiques, dit-il, est parfois de considérer comme nuls et non avenus des antécédents qui ne sont qu'oubliés par la

1. *Dieu, l'expérience en métaphysique*, p. 294.

conscience, et d'appeler contact ce qui n'est que conclusion [1]».

Et puis, qui se risquerait à soutenir que ces mots « contact direct avec des énergies supérieures », « intuition d'une réalité supérieure », dont se servent les rédacteurs du *Programme* pour expliquer en quoi consiste leur « expérience du divin », comportent un sens intelligible?

Car il va de soi que la « réalité supérieure », dont il est ici question, n'est pas un abstrait, un idéal. C'est donc un être réel et concret. Or, cet être-là n'est pas le moi. Ce n'est pas davantage l'univers, la nature, le cosmos. C'est donc, sinon le Dieu vivant et personnel, Celui qui est, au moins l'Ame du monde, la Force créatrice, la Conscience universelle, le Moteur suprême, et de quelque nom qu'on l'appelle, un être spirituel. Mais comment peut-on, dans les conditions de la vie présente, avoir l'intuition d'un être purement spirituel? Réfléchissez plutôt à ce qui se passe pour les seules substances pensantes, avec lesquelles incontestablement nous communiquons, je veux dire nos semblables. Est-ce que leur être, au sens profond du mot, nous est donné dans une intuition directe, dans un contact immédiat? Nullement. De même que tout le reste de l'univers, nos semblables ne sont pour nous que des agrégats, perpétuellement modifiables et modifiés, d'états d'âme actuels ou possibles. Ils agissent sur nous, mais ni ils ne nous pénètrent, ni nous ne les pénétrons. Il faut en dire autant de Dieu. Posé donc qu'il agisse sur nous, le résultat de son action ne sera et ne pourra jamais être qu'une impression, c'est-à-dire un mode particulier de notre intelligence, de nos puissances affectives et de notre volonté, quelque chose par conséquent de subjectif et de phénoménal, ni plus ni moins que les états d'âme, auxquels nous attribuons pour causes les réalités visibles, hommes ou choses, avec lesquelles nous entrons en relations. Mais comment vérifier que nous ne sommes pas le jouet d'un rêve, et que là où nous croyons découvrir une action divine, il n'y a pas pas simplement une autosuggestion?

1. *Op. cit.*, p. 33.

Ce n'est certes pas dans les textes des écrivains ecclésiastiques cités par les modernistes italiens que se trouve la réponse à cette question. Il convient d'ailleurs de reconnaître que c'est uniquement pour établir la conformité de leur immanentisme avec la tradition catholique la plus orthodoxe que les rédacteurs du *Programme* allèguent Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, saint Augustin et même saint Thomas. Mais n'est-ce pas une gageure, pour ne pas dire une plaisanterie, de s'appliquer à transformer en immanentistes ces antiques docteurs? Car se doutant à peine du problème logique, jamais ils ne songèrent à nier la portée métaphysique de la raison, et s'ils revenaient aujourd'hui avec les idées qu'ils professèrent de leur temps, les moins sceptiques d'entre nous les tiendraient pour des dogmatistes exagérés. Dans la question de Dieu, ils pouvaient donc se fier aux exigences de la conscience et invoquer le témoignage de l'âme « naturellement chrétienne ». Mais cela, lorsque comme les modernistes italiens on accepte les conclusions de la critique kantienne, on ne le saurait faire sans se contredire.

Tel est, analysé et jugé sans parti pris, ni malveillance d'aucune sorte, le plaidoyer des modernistes italiens en faveur de la méthode immanentiste en théodicée. Combien d'inexactitudes, d'illusions, d'équivoques et d'erreurs il renferme, nous souhaiterions l'avoir montré. Si nous n'y avons pas réussi, qu'on veuille bien néanmoins, en raison de nos bonnes intentions, excuser ces quelques pages sur un sujet de « littérature ecclésiastique » qui n'est malheureusement que trop actuel.

Eugène Franon.

« SIMPLES RÉFLEXIONS » PAR M. LOISY

Un troisième petit livre de M. Loisy vient de paraître. Il diffère notablement, par le ton, des deux premiers. Autant il y avait de sereine et froide argumentation dans *l'Evangile et l'Eglise,* autant de fluidité insinuante dans *Autour d'un petit livre,* autant y a-t-il de mordant, de dédain sarcastique, d'impatience mal contenue et d'âpreté dans ces *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'encyclique « Pascendi dominici gregis »* [1]. Les auteurs ou rédacteurs des deux documents pontificaux y sont violemment pris à partie. Leur grande faute est d'avoir, au dire de l'auteur, déformé, mal compris, dénaturé les textes et les idées qu'ils réprouvent. Aucune aménité ne leur est épargnée qui puisse être de nature à les montrer inintelligents ou à demi de mauvaise foi. De ci de là, tel adversaire de M. Loisy y reçoit son coup de griffe. Le Souverain Pontife lui-même y est congrûment admonesté. Et l'indignation ou les protestations de conscience s'y exhalent dans des pages que traverse un souffle d'amertume et de douleur. D'un mot, c'est un pamphlet. Que nous sommes loin des révérences irrespectueuses de *Autour d'un petit livre !*

Mais, si le ton de M. Loisy s'est modifié, ses idées sont bien les mêmes. Seulement elles ont perdu, pour la plupart, les voiles légers dont un style ondoyant ou une pensée incertaine encore avaient su les gazer ; ainsi dépouillées, vues enfin clairement, elles n'exercent plus cette séduction qui leur attacha jusqu'ici tant d'intelligences ingénues. Lisez plutôt. Voici pour l'inspiration : « Dieu est auteur de la Bible comme il est architecte de Saint-Pierre de Rome et de Notre-Dame de Paris » (p. 42). Pour certains miracles : « ... le miracle de Cana, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, inintelligibles, absurdes ou ridicules comme matière de fait, à moins qu'on n'y voie des tours audacieux de prestidigitateur, sont d'une interprétation facile et simple... » (p. 53). L'idée qu'on se forme de la révélation est « mécanique et toute mythologique, disons enfantine » (p. 58). Sur l'institution des sacrements : « Jésus n'a eu aucune idée ni intention par rapport aux sacrements de l'Eglise » (p. 84). A propos de l'eucharistie : « ... J'ai cru pouvoir affirmer que ni les paroles : « Ceci est mon corps », ni les paroles : « Ceci est mon sang », n'appartenaient à la tradition primitive sur la dernière cène » (p. 90). Sur la résurrection du Sauveur : « Que l'on veuille donc nous apporter une idée intelligible de ce fait prétendu démontrable, et une preuve certaine de ce fait prétendu démontré » (p. 129). On peut d'ailleurs « la considérer comme historiquement inexistante » et en nier « la réalité matérielle » (p. 170). Sur le ministère public de Jésus : « Jusqu'à son dernier

1. Chez l'auteur, Ceffonds près Montier-en-Der (Haute-Marne), 1908. Cet ouvrage vient d'être condamné et sa lecture prohibée par S. G. Mgr l'Archevêque de Paris.

jour, le Christ n'a fait qu'annoncer le prochain avènement du règne de Dieu » (p. 180). A propos de l'Eglise : «... historiquement parlant, il est faux que le Christ, au nom de Dieu ou agissant comme Dieu, ait institué l'Eglise en monarchie absolue » (p. 187). Voilà quelques-unes des propositions les plus raides de ce manifeste.

A toutes ces idées, il n'y aurait pas lieu de s'arrêter, car, en tant que négations, elles ne sont point neuves. Cependant, elles méritent, dans le cas présent, notre attention Elles sont en effet soutenues par un exégète de talent qui les donne comme le dernier mot de la science, — par un prêtre qui, décidé à demeurer dans son catholicisme, s'efforce de les utiliser et de les faire entrer comme éléments constructeurs dans une nouvelle apologétique.

Parler au nom de l'exégèse, certes M. Loisy en a le droit. Sans doute sa science est peut-être trop restreinte à l'étude du texte dans sa structure et dans sa composition, et il néglige trop, sinon de parti pris, du moins par penchant naturel, les données fournies par l'archéologie biblique entendue dans un sens large. Sans doute encore fait-il trop d'emprunts aux Anglais et surtout aux Allemands, non pas seulement en utilisant la masse de données scientifiques accumulées par eux, — ce qui serait un vain reproche, chacun sachant que l'on ne peut entreprendre d'étude critique sérieuse sans le secours de ces étrangers qui ont sur nous l'avantage du nombre et de l'avance, — mais aussi en important leurs idées systématiques souvent hasardeuses. Néanmoins, on ne saurait ni douter de l'ampleur de ses connaissances exégétiques, ni lui contester une autorité réelle.

Mais, si autorisé qu'il soit, il n'est qu'un savant et d'autres le valent par la science, soit parmi les exégètes catholiques, soit parmi les chrétiens séparés de nous, mais restés nos voisins par la croyance au surnaturel. C'est là un point qui a été trop oublié par tous ceux qui se sont engoués de ses idées. Les trois quarts de sa clientèle qui ont dévoré ses petits livres n'avaient à peu près aucune formation exégétique, et se sont abstenus de chercher dans ses gros livres l'exégèse méticuleuse et ardue qui devait fournir les bases de ses synthèses. Moins encore songeaient-ils à les contrôler par les travaux d'autres savants. Si bien que M. Loisy a acquis son renom moins par sa science technique que par ses thèses retentissantes.

A rester sur le terrain scientifique, on peut toutefois présenter trois observations qui sont de nature à restreindre la portée quasi dogmatique, aux yeux de plusieurs, des décisions de M. Loisy.

D'abord, il exagère beaucoup les applications de la critique documentaire. Nul ne peut le surpasser dans la dissection d'un texte, nul même ne saurait l'imiter. Il y applique les ressources très riches d'un esprit doué d'une rare subtilité. Les dix nuances d'une pensée que, lui, entrevoit et distingue, il veut qu'elles se soient reflétées aussi dans l'esprit de l'auteur qu'il anatomise. Il est trop fin pour se contenter de saisir ce que la pensée d'un Oriental a de flou, d'inachevé, de redondant. Les heurts de cette pensée, rarement élaborée jusqu'à la clarté, lui sembleront les traces de pensées successives, voire contradictoires, et l'amèneront à multiplier les auteurs.

En second lieu, par une contradiction singulière, mais très apparente dans ses écrits, il apporte aussi peu de nuances dans l'expression des

résultats de son travail scientifique qu'il en met, avec excès, dans l'étude du texte. Je me souviens qu'un savant philologue étranger, orientaliste éminent, devant la science duquel M. Loisy s'honore en s'inclinant, disait à ce propos : « Il serait à souhaiter que l'abbé Loisy eût à son usage tous les « peut-être », les « semble-t-il », les « il se pourrait » que Renan avait de trop ». C'est qu'en effet les conclusions de M. Loisy manquent, pour ainsi parler, de perspective. Toutes, presque toutes s'affichent au premier plan, en pleine lumière ; toutes sont sûres, indiscutables, nécessaires. Les mots de « conjecture », d' « hypothèse » interviennent rarement sous sa plume et, quand il parle de son système, il ne laisse guère entrevoir qu'il puisse en exister un autre ni de meilleur. Ce défaut a pu gâter beaucoup d'œuvres anciennes dont les auteurs n'avaient pas toujours la passion de précision qui nous tourmente aujourd'hui. Mais il est inexcusable chez M. Loisy qui travaille avec les méthodes modernes. Il y est d'autant plus fâcheux que cet exégète, par tournure d'esprit, est toujours partisan de la hardiesse et de la témérité. C'est une sorte de coquetterie chez lui, comme s'il voulait multiplier et corser les difficultés d'où son système d'apologétique aura le mérite de le retirer. Voyez, comme exemple très typique, cette fameuse trouvaille du cadavre de Jésus jeté à la fosse commune, la constatation de la résurrection devenant par là impossible. Etait-ce assez inouï comme imagination absolument gratuite, à l'encontre de textes que rien ne peut écarter ? On devine aisément ce que M. Loisy aurait eu de mots piquants et de dédain scientifique pour l'auteur, tout autre que lui, qui se fût disqualifié par un pareil arbitraire. En présence d'un semblable laisser-aller d'imagination, on peut à peine s'ôter de l'esprit qu'il travaillait ainsi moins pour le besoin de sa thèse de la résurrection « inconstatable » que pour le plaisir de provoquer de l'émoi et du scandale dans le camp de ses adversaires.

Enfin le troisième et, je le crains, le plus grave défaut de l'exégèse de M. Loisy au point de vue scientifique, c'est qu'elle est irrémédiablement viciée par le goût du système. Tout système n'est pas mauvais, mais il n'y a de bon système que celui qui naît de tous les faits d'une même catégorie, ou qui, dégagé de quelques faits, englobe néanmoins tous les autres. Que M. Loisy aime et recherche les systématisations, personne ne l'ignore. Celle qu'il a présentée dans *l'Evangile et l'Eglise* est la plus compréhensive de toutes ; mais il y a aussi un système dans son *Quatrième évangile*, et ses vues sur l'essence de l'évangile, simple annonce du royaume messianique, entraînent tout un système d'interprétation des synoptiques, particulièrement en ce qui concerne l'exégèse des paraboles. Or, ces divers systèmes, dans quelles conditions naissent-ils ? Il est assez instructif, à cet égard, de constater l'ordre d'apparition des ouvrages de M. Loisy. Presque toujours, contrairement à leur rapport normal, l'étude de systématisation précède chez lui l'étude analytique définitive. *L'Evangile et l'Eglise* est de 1902 et les commentaires des évangiles de 1903 et de 1908. Ses *Etudes bibliques*, groupées et rééditées en 1901 et 1903, et *la Religion d'Israël*, qui est de 1901, présentent des aperçus synthétiques dont plusieurs demeureront sans démonstration plus directe que des notes éparses au travers des douze volumes de la *Revue de Littérature et d'Histoire religieuses*. Il a fallu que M. Loisy fût bien sûr de la fidélité et de la docilité de son public pour adresser d'aussi incessants appels au crédit. Sans doute quelques-uns de ses grands ouvrages avaient été précédés d'ébauches : les évangiles synoptiques étaient déjà l'objet d'un commentaire sobre et réservé durant les

années 1893-1894, et une esquisse des mythes babyloniens paraissait vers la même époque. Mais ce n'étaient là que des travaux d'approche, des études de vulgarisation dépourvues de tout appareil critique, et tout à fait insuffisantes pour légitimer, aux yeux du lecteur attentif, la construction d'une synthèse.

Dans ces conditions de naissance prématurée et d'apparition hâtive, les vues systématiques de M. Loisy manquent du double contrôle nécessaire à toute œuvre sérieuse. Elles sont privées d'abord du contrôle de l'étude approfondie de l'ouvrage qu'elles ont inspirée au lieu d'être inspirées par elle : le commentaire du quatrième évangile, si magistral de forme et si creusé qu'on l'estime, ressemble plus à un plaidoyer ou, à tout le moins, à une dissertation en faveur de son symbolisme mystique qu'à une explication purement objective et désintéressée. Mais, plus encore que ce contrôle du livre étudié, il manque à ces systèmes le contrôle des autres savants. Quand M. Loisy a jeté dans le grand public cette vaste systématisation qu'est *l'Evangile et l'Eglise*, lui a-t-on assez reproché de n'apporter point de preuves! Il dut sentir lui-même que ce reproche était fondé, car la deuxième édition renfermait un chapitre supplémentaire où il exposait sa façon d'entendre la valeur historique des évangiles. Quant aux grands ouvrages d'analyse, ceux qui devaient exposer les bases solides de sa construction, il ne les publiait intégralement, *le Quatrième évangile* qu'en 1903, *les Evangiles synoptiques* qu'en 1908. Si ces études analytiques avaient vu plus tôt le jour, des savants autorisés auraient proposé des critiques dont quelques-unes auraient pu être admises par M. Loisy et l'amener à modifier ses aperçus synthétiques. De quelque science qu'on soit muni, l'on est toujours faible et faillible par quelque côté et il n'y a aucune honte à chercher des lumières ou un appui autour de soi [1].

A mon avis, c'est cette invincible affinité pour le système qui dépare foncièrement l'œuvre exégétique de M. Loisy, en amoindrit la valeur et en diminue l'autorité. Par contre, c'est par ses systématisations qu'il a atteint, remué, bouleversé le grand public et, au jugement de ses lecteurs, il demeurera surtout l'auteur de plusieurs petits livres rouges. Et c'est pitié, car comme savant il promettait et méritait mieux.

Si M. Loisy s'est attiré tant de sympathies intellectuelles, c'est moins peut-être à cause des hardiesses qui séduisent toujours les jeunes esprits impatients de contrainte et friands de manifestations que parce qu'il exposait franchement, crûment, les problèmes nouveaux posés par la critique en exégèse et en histoire et en proposait une solution non moins nouvelle dans son œuvre apologétique. Ces problèmes ont provoqué une crise de la foi chez beaucoup d'esprits, particulièrement dans les rangs du clergé. Les difficultés qui hantaient M. Loisy, tourmentaient donc d'autres intelligences. Aussi à peine eut-il commencé à écrire pour les dépeindre et en proposer, vaille que vaille, une solution qu'il trouva une subite et large correspondance dans l'opinion. Combien de confidences, les unes pleines d'espoir, les autres chargées d'angoisse n'a-t-il pas reçu! Il essaya peut-être, alors, d'encourager l'espoir et d'apaiser l'angoisse. Mais aujourd'hui, on ne peut qu'enregistrer la faillite de sa tentative. Il faut déplorer hautement que son œuvre ait dévié et qu'il se soit hasardé à

1. Cet isolement si regrettable avait été déjà signalé, avec ses conséquences, par M. Paul Desjardins, dans *Catholicisme et critique*, délicate apologie de M. Loisy, pp. 28, suiv.

établir sur une exégèse trop systématique, — on l'a vu, — une apologétique ruineuse pour la cause qu'elle prétend défendre. C'est ce qui reste à montrer.

Une des premières raisons qui doivent faire douter de cette apologétique, c'est que l'Eglise, pour qui elle était construite, n'en veut pas. Ce refus, refus obstiné et marqué par des condamnations successives, ne peut pas ne pas impressionner M. Loisy lui-même. Il s'est jadis évertué à montrer ce qu'il y a dans l'Eglise de force d'assimilation à l'égard des doctrines qu'elle rencontre au cours de son existence. Je n'examine point la valeur de cette conception, mais à qui la défend et la croit vraie elle devrait inspirer, apparemment, une autre attitude que la sienne. Car si ses idées et ses synthèses sont aussi catégoriquement refusées, c'est qu'elles sont inassimilables, et par conséquent étrangères, contraires même à la vie de l'Eglise. Il avait dans cette épreuve infructueuse une raison personnelle décisive de la non-viabilité catholique de ses conceptions. Que ne s'est-il incliné devant cette pénible et péremptoire démonstration !

Il faut observer, en second lieu, que, dans toute apologétique véritable, le défenseur demeure sur les positions catholiques d'où il repousse les attaques dirigées contre elles. Il n'y a d'apologétique que conservatrice. Or, dans le système de M. Loisy, on ne sait laquelle des positions jalousement défendues par l'Eglise n'est pas abandonnée. Ni la résurrection de Jésus ne se peut prouver pour établir sa divinité, ni l'institution divine de l'Eglise pour établir son autorité. Le miracle, preuve de l'intervention de Dieu, ne se peut constater. La révélation n'est que la longue éducation religieuse de l'humanité. Et le divin s'est tellement diffusé qu'il ne se laisse point saisir. Dans ces conditions, le catholicisme n'ayant plus rien à défendre, toute apologétique est superflue. Aussi celle de M. Loisy se réduit-elle moins à une défense de notre religion qu'à un plaidoyer en faveur de son catholicisme à lui.

Enfin, quant aux difficultés exégétiques qu'il croit décisives et qui obligeraient le croyant à déplacer la base de sa foi et à partir de données scientifiques soi-disant assurées pour s'acheminer vers une religion de symbolisme nuageux, elles doivent être jugées d'après ce qui a été dit plus haut. En demandant de les ramener à leurs justes proportions, on n'a pas la prétention de les subtiliser ni le désir de s'aveugler sur leur existence ou sur leur gravité. Ce qui est difficulté pour M. Loisy l'est aussi parfois pour nous. La question de l'attente de la parousie, par exemple, cette expectative fiévreuse qui transpire dans les épîtres de saint Paul, dans les évangiles, dans l'Apocalypse, est un fait indiscutable. Que tout s'explique en prétendant que, Jésus ayant dit qu'il allait bientôt revenir, on l'attendait en effet, c'est là une explication, mais une explication simpliste, et M. Loisy sait de reste qu'en histoire les solutions simples ne sont pas toujours les meilleures. S'il existe un point sur lequel il y avait lieu de parler du « travail de la conscience » dans les deux ou trois premières générations chrétiennes, c'est bien à propos de cette attente qui enflammait encore les cerveaux presque tout juifs des disciples du Sauveur et des Apôtres. Que l'on songe à la place qu'elle devait tenir dans les considérations d'un saint Paul, pharisien converti du jour au lendemain et passé au christianisme en formation avec tout son bagage de rabbi à l'esprit sursaturé, par l'école, des rêveries séculaires sur le royaume de Dieu. Cette observation, M. Loisy ne la méconnaît pas, mais il néglige de l'exploiter. En la combinant avec la critique documentaire des discours

eschatologiques, on atténuerait déjà notablement la portée de cette lourde erreur prétendue qui pèserait sur la personnalité de Jésus-Christ.

Pour ce qui est de l'institution de l'Eglise et des sacrements, M. Loisy a eu recours à une subtilité féconde : comme il n'en retrouvait pas trace dans l'Evangile écrit et dans les plus anciens ouvrages ecclésiastiques, il a réservé cette institution réelle ou fondamentale à la période des visions du Christ, non pas ressuscité, mais glorieux. Cette période, qui échappe à l'histoire telle qu'il la conçoit, devient ainsi extrêmement riche en résultats. Mais, au fond, ce n'est là qu'un subterfuge d'apologiste et, somme toute, avec une sage théorie du développement, l'explication par la tradition paraît préférable. On peut même trouver étrange que, dans le système de M. Loisy, il lui soit fait si peu de place. C'est qu'en effet les théories modernes sur la constitution des evangiles établissent toutes l'existence d'une période d'enseignement oral antérieure à l'apparition de l'enseignement écrit, celui-là étant d'ailleurs naturellement plus étendu que celui-ci, plus compréhensif, et se perpétuant parallèlement à lui. S'il en est ainsi, il y eut sûrement des choses dites et non écrites mais ayant même valeur d'origine que si elles l'eussent été. Or toute cette portion flottante de l'enseignement originel, M. Loisy n'en tient à peu près aucun compte. Il raisonne sur le texte évangélique comme si tout s'y trouvait consigné de ce que l'on se transmettait de la parole et de la vie du Sauveur. Aussi son système basé uniquement sur l'écriture et négligeant l'antique tradition orale a-t-il neuf chances sur dix de ne pas se superposer objectivement aux faits réels incomplètement connus et classés. Il faut nous résigner, pour ces périodes lointaines dont nous sommes certains de ne pas tout connaître, à ne construire que des synthèses approximatives, et leur documentation analytique insuffisante devra toujours rendre modeste et réservée l'assurance de leurs auteurs.

Enfin, pour dire un mot des vues de M. Loisy sur les paraboles dans lesquelles il ne voit que des « fables » d'abord claires, mais obscurcies ensuite par l'allégorisme, qu'il suffise de remarquer qu'elles apparaissent relativement tard dans la prédication de Jésus et par conséquent à une date où l'opposition naissante pouvait exiger quelque prudente réserve dans l'exposé des idées nouvelles et que, d'autre part, elles furent vraisemblablement confiées à l'écriture, dès les premières rédactions partielles, en leur qualité de procédé d'instruction particulièrement familier au Sauveur.

Ces observations sommaires et rapides n'ont pour objet que d'établir ou du moins d'indiquer ce qu'il entre d'imperfection scientifique dans l'exégèse et dans l'apologétique de M. Loisy. Ni l'une ni l'autre ne sont définitives, aucune n'a une valeur absolue, comme tant de ses partisans le croient et le laissent entendre. On peut n'y pas souscrire sans renier l'exégèse et sans renoncer à l'apologétique. C'est une série de conjectures cohérentes, systématisées par un esprit synthétique puissant mais, par là même, faible en ce qui concerne l'observation pure et désintéressée. A côté de ce système, d'autres peuvent surgir et surgiront sans doute, dont les bases scientifiques seront plus assurées et dont le catholicisme sera plus conforme à ce que l'on a toujours désigné sous ce nom. Ils sauront éviter les écueils signalés par cet attristant naufrage.

L. DESNOYERS.

ESSENCE ET EXISTENCE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1]

Cette conclusion se fortifie encore et acquiert une clarté plus décisive, si, au lieu d'envisager directement le rapport réciproque de puissance et d'acte qui lie l'essence à l'actualité, on étudie le caractère de nécessité qui est l'attribut transcendantal de l'essence. L'être, en effet, est de soi nécessaire, et le principe de contradiction s'oppose à ce que l'être ne soit pas : non pas d'ailleurs que ce principe tire sa valeur formelle d'une raison ordonnatrice distincte de l'être même, ou que, plus particulièrement en nous, il tienne son efficacité propre de l'esprit qui le pense. Car rien n'étant extérieur à l'être, lequel enferme évidemment tout ce qui est à un titre quelconque, il est nécessaire que l'être soit régi par ses propres lois, et que, tout d'abord, étant ce qu'il est, c'est-à-dire l'être, il soit formellement incompatible avec ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire le non-être. De cette incompatibilité il résulte que l'être, ne pouvant passer au non-être, est nécessairement, par où l'on voit que le principe de contradiction, qui, dans sa forme logique, est un acte ou une habitude de l'esprit, est objectivement, et à sa source primitive, la loi immanente de l'être et l'être même.

Remarquons, du reste, en passant, que cette loi est intelligible parce que l'être même est vrai et, de ce chef, intelligible, et il apparaît au premier regard que l'intelligibilité est une forme de puissance dont le terme corrélatif ou l'acte est l'intellection, c'est-à-dire cette opération qui parfait à la fois et l'intelligence active et l'intelligible passif. Mais parce que l'être est d'autant meilleur qu'il est davantage en acte, l'intelligible sera d'autant plus parfait qu'il sera plus dégagé des conditions de la passivité, et le maximum de perfection sera atteint si, tout intervalle entre l'intelligible, l'intellection et l'intelligence disparaissant, ces trois entités ne sont qu'une seule réalité très simple dans laquelle la raison cognoscitive et ordonnatrice de l'être soit l'être même, celui-ci se présentant à la fois, sous l'identité d'une seule et même chose, comme le rationnel et la raison, l'être et le connaître. On devine sans peine que cette simplicité sans mélange ne saurait appartenir qu'à l'acte pur, qui est l'être universel concret et subsistant, car, comme nous l'avons montré, ce qui n'est pas l'acte pur est tout pénétré de puissance, au point de ne posséder en propre aucun acte, mais seulement l'aptitude à l'acte premier d'existence et aux actes ultérieurs, de telle manière que l'être est nécessairement, selon son essence, ou tout acte ou tout puissance, et par suite la parfaite identification de l'intelligible, de l'intellection et de l'intellect dans l'unité indivisible et incomposée de l'être n'est réalisée que dans l'être universel subsistant, qui est l'acte pur.

1. Voir *Bulletin* (1908), p. 24.

Hors de cet être il existe un intervalle de nature irréductible entre l'intelligible, l'intellection et l'intellect : celui-ci connaît avec mouvement, il ne se saisit lui-même que par le dédoublement virtuel de la réflexion qui lui permet de connaître l'intelligence sous forme d'intelligible et d'analyser ses lois intrinsèques, et il n'atteint les choses que par les impressions médiates ou immédiates qu'il en reçoit, impressions ou formes qui lui révèlent, d'une façon multiple et fractionnée, les formes ou lois objectives et immanentes des êtres, et s'expriment soit en concepts directement représentatifs des essences, soit en principes plus ou moins universels traduisant les lois métaphysiques intérieures à ces essences et rigoureusement identifiées avec elles dans la mesure même où celles-ci participent à la substance et à la raison universelle. Tel est le principe qui rattache tous les individus d'une catégorie à une espèce et à des genres de plus en plus extensifs, tel le principe de causalité et celui de raison suffisante, tels les théorèmes et plus encore les axiomes de la géométrie, tel surtout le principe par excellence universel et primitif, parce qu'il est adéquat et objectivement immanent à l'être en tant qu'être, savoir le principe de contradiction. Et l'on embrasse du même coup la hiérarchie de l'être au point de vue de la perfection du connaître. Car l'acte pur est tout ensemble l'intelligible universel et l'intellect universel en acte. Au-dessous se placent les substances intellectuelles créées qui sont l'intelligible et l'intellect participés, et partant présentent, sous ce double rapport, un mélange de puissance et d'acte qui les éloigne infiniment de l'acte pur. Au dernier plan les choses purement intelligibles, réalisant le dernier degré de participation à la raison universelle et substantielle qui est l'acte pur.

Mais revenant au point de départ de ce circuit déjà un peu long, observons que, si l'être est nécessaire, il ne l'est pas néanmoins d'une manière uniforme. Rappelons-nous, en effet, qu'on peut distinguer deux êtres très différents qui, pour avoir entre eux une incontestable symétrie et une rigoureuse coordination, n'en constituent pas moins deux ordres d'entité infiniment irréductibles, au point que notre concept créé d'être, malgré son universalité, ne leur est applicable que d'une manière analogue. C'est, d'une part, l'être universel concret, substantiel et subsistant qui n'est autre que l'acte pur : c'est, d'autre part, l'être universel abstrait, indéterminé, lequel est la raison commune transcendantale de tous les êtres particuliers, et ne signifie que l'universelle aptitude à l'existence, à l'acte, ou cet acte même, mais en tant que corrélatif de l'universelle puissance, ou, si l'on préfère, de l'universelle possibilité. Par suite, l'être transcendantal ou universel abstrait s'oppose à l'être transcendant ou universel subsistant comme l'universelle puissance à l'acte pur. Il faut en conclure que puisque l'être, en tantqu'être, est nécessaire, autre est la nécessité naturelle et, pour ainsi dire, consubstantielle de l'acte pur, autre celle que revendique l'être transcendantal. Car la nécessité intrinsèque ne peut être que l'exigence immanente et identique à la chose dite nécessaire, suivant laquelle un être est, sans variation possible, ce qu'il est. Si donc il est par lui-même, et de par son contenu le plus métaphysique, en acte, on dira qu'il est l'existence même nécessairement subsistante, et c'est la notion même de l'acte pur. Si, au contraire, il est de lui-même et formellement une pure possibilité, une raison universelle de puissance ou d'aptitude à l'acte, il ne sera nécessaire qu'à titre de possibilité, c'est-à-dire qu'il sera nécessairement possible et susceptible de l'acte d'exister.

Tout autre est donc la nécessité qui convient à l'être entendu dans ces

deux acceptions si diverses, et néanmoins l'une des nécessités est formellement subordonnée à l'autre selon la même raison de subordination qui rapporte l'être en puissance naturelle à l'être essentiellement en acte. Car la puissance, par sa tendance et sa relation transcendantale à l'acte, est une lointaine image de l'acte pur, la moins distincte et la plus effacée de toutes, et le premier degré de la participation à cet acte dont la perfection contient éminemment toutes les raisons innombrables de possibilité. Dès lors la puissance ou possibilité de l'être en général repose, comme sur son fondement métaphysique prochain, sur l'acte pur, et toutes les raisons plus particulières de puissance, proportionnelles aux formes moins universelles d'être, se résolvant dans une raison commune de passivité ou de possibilité, comme se résolvent dans l'être universel les genres et les espèces, s'appuient sur la même base commune, qui est l'acte universel subsistant, l'acte pur. Elles s'y appuient et comme sur leur raison d'être et comme sur le principe actif et immobile capable de les mouvoir à l'acte sans changer lui-même, bien plus seul absolument capable de les y mouvoir, parce que seul il ne change pas. Car mouvoir, c'est faire passer à l'acte : or seul l'acte subsistant, l'acte pur, de qui dépendent toutes les formes particulières d'acte, peut absolument faire passer à un acte quelconque, et nul n'ignore que l'acte pur est, par sa pureté même, soustrait à tout changement : d'où l'on voit que le premier moteur, à qui se rapporte l'universelle possibilité de l'être transcendantal, doit être immobile, puisqu'il n'est autre que l'acte pur, lequel est immobile.

Parallèlement, la nécessité de l'être universel abstrait repose sur la nécessité de l'être universel subsistant, dont elle est une infime participation, en tant que la première, attribut transcendantal explicite et formel de l'être contingent et relatif, est implicitement et virtuellement précontenue dans la seconde, au même titre que le relatif préexiste virtuellement ou éminemment dans l'absolu. Or il importe de remarquer que l'être, pénétrant tous les genres et toutes les espèces sans s'identifier formellement avec aucun d'eux, puisqu'il les déborde et les ramène avec leurs divergences même les plus profondes à une physionomie commune et primitive, doit aussi les pénétrer de sa nécessité propre. Car la nécessité de l'être étant identique à l'être, il faut que, partout où se vérifie la notion de l'être, se vérifie pareillement la notion proportionnelle de nécessité. Dès lors, puisque, pour ne parler que des entités immédiatement capables d'exister dans le monde de la matière ou dans celui des formes séparées, les espèces et les individus sont des êtres, ils participent du même coup à la nécessité transcendantale de l'être. C'est de là que procède en droite ligne l'axiome relatif aux essences et qui déclare que celles-ci sont nécessaires et, par une conséquence dont la rigueur n'échappe à personne, éternelles. Car si l'être, en tant que tel, ne peut pas ne pas être, et, par suite, est intrinsèquement nécessaire, telle forme d'être, spécifique ou individuelle, étant ce qu'elle est, ne peut pas être autre qu'elle n'est. Le principe de contradiction, qui est, avons-nous dit, la loi métaphysique et interne de l'être, descend avec une force et une rigueur toujours égales jusqu'aux extrêmes ramifications de l'être, dans lesquelles se conserve intacte la raison ou le contenu formel de l'être.

Et ici, deux choses sont à remarquer. C'est d'abord que l'espèce, pour ne parler que d'elle, tient sa détermination de sa forme propre, et donc aussi c'est par sa forme qu'elle est intrinsèquement tributaire du principe de contradiction. Il faut en inférer que cette forme n'est pas étrangère

ou extrinsèque à l'être, mais qu'elle est, pour ainsi dire, toute faite d'être, car c'est dans l'être et par l'être seul que se pose objectivement et se propage ontologiquement le principe de contradiction. Et sans doute l'être n'est pas de lui-même déterminé à être ceci ou cela selon la substance, celui-ci ou celui-là selon l'individualité, tel ou tel selon les modifications accidentelles : il n'est déterminé, s'il est permis d'appliquer ce mot à l'indéterminé, qu'à être. Mais cet être en particulier est, de par sa forme authentique et ses traits caractéristiques, déterminé à une certaine physionomie ontologique qui lui appartient en propre et d'une manière incommunicable. Et parce que ce type même, cette forme originale est de l'être, elle participe à la nécessité de l'être, de telle sorte que, comme l'être est nécessité à être, ainsi cet être est nécessité à être ce qu'il est.

En second lieu nous observerons que, pour vérifier l'application de la loi de nécessité à chacun des degrés de l'être, il est indispensable d'envisager ceux-ci d'un point de vue absolu, abstraction faite des relations naturelles qui les ordonnent entre eux. Il est manifeste, en effet, que certaines entités sont nécessaires, qu'on les considère d'un point de vue absolu ou d'un point de vue relatif, à la condition toutefois de limiter cette relation à un terme prochain. D'autres, au contraire, ne présentent le caractère de la nécessité que si on les prend, non comme les choses d'autrui et par rapport à autrui, mais comme des choses et en elles-mêmes : ce qui vaut, qu'on veuille bien le remarquer, même pour la relation prédicamentale ; car il est bien vrai que la relation est un rapport, mais parce que ce rapport en est la forme propre et constitutive, on peut l'examiner en lui-même, et, partant, d'une manière absolue, c'est-à-dire abstraction faite de la nature du lien qui l'attache aux deux extrêmes de la relation. En d'autres termes, on peut étudier la relation, ou comme relation et en elle-même, ou comme accident et dans ses affinités ontologiques avec la substance : dans le second cas on envisage une chose relative d'un point de vue relatif ; dans le premier, on considère une entité relative d'un point de vue absolu.

Or, il apparaît au premier regard que ce qui est, dans un sujet donné, purement accidentel, n'affecte pas nécessairement ce sujet : ainsi l'harmonie ou la discordance des sons, la vérité ou l'erreur du jugement, la rectitude ou la malice de la volonté sont des manières d'être qui, si elles ne sont pas indifférentes aux espèces respectivement considérées, n'ont pas néanmoins avec leur sujet un rapport de connexion nécessaire ou d'absolue incompatibilité, mais elles peuvent d'une égale possibilité le modifier ou en être absentes. Par contre les facultés intellective et appétitive sont les accidents propres et inséparables de la substance intellectuelle ; mais si, dépassant l'horizon de ce rapport immédiat, on considère l'intelligence et la volonté dans leur affinité avec l'être en général, envisagé par une vue conventionnelle de l'esprit comme le substratum des modifications qui le contractent et en rétrécissent le champ, elles revêtent un caractère de contingence fondé sur l'indifférence initiale de l'être à toutes les formes particulières : car l'être qui, de lui-même, n'est ni substance, ni accident, est encore bien plus indéterminé à l'égard des diverses espèces de substances, et dès lors la contingence qui caractérise celles-ci vis-à-vis de l'être universel affecte du même coup leurs accidents propres.

Que si, au contraire, on envisage absolument les différentes formes de l'être, à quelque catégorie qu'elles appartiennent, et quel qu'en soit, dans l'ordre des connexités et des compositions ontologiques, le caractère for-

tuit et accidentel, elles se présentent uniformément avec le même attribut transcendantal de nécessité. Car, pour éclairer cette démonstration de quelques exemples, non seulement la forme spécifique humaine, mais aussi le profil du visage, les plis du vêtement, la courbe d'une ogive et la relation mutuelle de deux quantités concrètes sont des entités qui, contingentes et variables à l'égard du sujet, réalisent néanmoins, à quelque instant de leur mobile existence qu'on les saisisse et qu'on les fixe par la pensée, une forme d'être déterminée, dans laquelle se retrouve intégralement, avec le contenu du concept d'être, la nécessité et l'immutabilité transcendantale de l'être, logiquement exprimée par le principe de contradiction. Pris en eux-mêmes, ces êtres sont ce qu'ils sont et ne peuvent pas être autres qu'ils ne sont. Par où l'on voit que tout ce qui, d'une manière quelconque, se ramène à l'être, participe du même coup à la nécessité de l'être.

Mais ici il faut se rappeler quelle est la raison précise de nécessité qui caractérise l'être universel abstrait : c'est, avons-nous montré, une raison participée et seulement analogique de nécessité, identifiée avec la possibilité transcendantale de l'être, de sorte que l'être est nécessaire en tant que possible, c'est-à-dire qu'il est nécessairement possible ou apte à l'existence. C'est donc aussi la même raison de nécessité qui se vérifie dans toutes les divisions substantielles ou accidentelles de l'être. Et cela même conduit directement à la distinction formelle et réelle de l'essence et de l'acte qui la fait exister. Car, si l'on prétend que, dans l'être particulier, actuellement existant, l'essence ou sujet de l'actualité ne fait réellement et formellement avec celle-ci qu'une seule et même chose, elle existe nécessairement et par elle-même, elle est l'existence subsistante. Ce qui subsiste, en effet, c'est-à-dire ce qui, dans un sujet substantiel, existe en soi et pour soi, c'est l'essence pleinement individualisée ; il en résulte que l'existence, formellement et réellement identique à l'essence, sera, comme elle, subsistante, de manière à être, non plus ce par quoi un être existe — *quo est*, — mais proprement ce qui existe en soi, par soi et pour soi — *quod est*. Et ceci implique en tout premier lieu que l'existence communie formellement à la nécessité de l'essence, en sorte que cette nécessité, inséparable de l'essence, ne le soit pas moins de l'existence identifiée avec cette dernière. Qui n'aperçoit l'incohérence et la contradiction d'un être à la fois nécessairement possible, non d'une possibilité virtuelle, contenue éminemment dans l'acte pur, mais d'une possibilité formelle, et nécessairement existant, non d'une existence en germe et virtuelle, telle qu'on la saisit dans l'aptitude du sujet et dans la vertu active de la cause, mais d'une existence formelle et actuelle ? ou plutôt qui ne découvre l'incompatibilité flagrante de cette identification avec la nécessité propre de l'être contingent, laquelle est une pure nécessité de possibilité ou d'aptitude, irréductible à la nécessité d'existence, et ne vérifiant même la notion de nécessité que dans un sens subordonné, participé et analogique ? Une conclusion paraît donc s'imposer avec évidence, savoir que la nécessité propre des êtres particuliers, dès l'instant où ils existent en fait, a pour effet formel et transcendantal d'établir, entre le sujet de l'actualité et l'actualité même, une distinction formelle et réelle, et un intervalle de nature non moins formel et réel, que ni les causes secondes, ni la cause première elle-même ne peuvent ni abolir, ni réduire, ni modifier en aucune manière.

***

De cette double démonstration parallèle il résulte clairement que, dans l'être créé, et parce qu'il est créé, l'essence et l'existence s'unissent comme les éléments d'un composé, dans lequel se réalise en toute rigueur formelle la notion de composé. Que l'on veuille bien remarquer d'ailleurs qu'il ne peut pas être ici question de composé physique, mais exclusivement de composé métaphysique, et l'on est en droit de regretter que le P. Piccirelli ramène par équivalence la composition formelle-réelle à une composition physique, et fasse de la composition métaphysique un synonyme de la composition virtuelle — *cum fundamento in re* — qu'il préconise. Il est difficile de s'abuser davantage. La composition physique, en effet, intéresse proprement la structure interne et quasi organique des essences. Ainsi la matière et la forme, dans le monde des corps, sont les éléments physiques d'un composé physique, parce que de leur combinaison substantielle résulte formellement l'être spécifique et la physionomie naturelle de la substance. Et toutefois on peut y voir avec une égale vérité les éléments métaphysiques d'un composé pareillement métaphysique, en ce sens qu'ils échappent totalement à l'expérience et ne sont saisissables qu'à l'entendement, qui les atteint et les analyse, en définitive, à la lumière du plus métaphysique des concepts, celui d'être.

Mais l'existence, elle, n'est, pour ainsi dire, incorporée à aucune des essences particulières, et il ne faut pas chercher ailleurs la raison de la parfaite homogénéité des existences créées. Car les substances créées, pour ne parler que de l'être en soi, présentent, par leurs caractères spécifiques, des divergences profondes, mais, quoi que prétende Suarez[1], elles se rencontrent toutes dans une seule et même raison formelle et immédiate d'actualité. Elles se ressemblent exactement par leur acte, elles diffèrent irréductiblement par leurs formes, et cette antinomie s'explique par ce fait qu'elles tiennent leur aptitude à l'existence, non de leurs titres spécifiques, mais de leur valeur transcendantale et absolument universelle. En d'autres termes, elles sont susceptibles d'actualisation, non en tant qu'elles sont ceci ou cela, mais en tant qu'elles sont, c'est-à-dire participent à l'être. L'existence n'est donc faite que pour l'être, en tant que tel, elle ne saurait entrer en équation qu'avec l'être transcendantal, et, dès lors, dans tout sujet de l'existence, on ne peut rationnellement rapporter celle-ci à un autre terme qu'à l'être contenu dans l'essence. Or l'être, comme tel, n'est pas un élément physique de la substance, car les éléments physiques sont essentiellement le bien propre, formel et constitutif de la substance particulière, alors que l'être est transcendantal. On ne peut donc sans erreur soutenir ou supposer que l'existence est un élément physique. Elle est un principe exclusivement métaphysique, et, partant, le composé dans lequel elle entre sera uniquement métaphysique.

Que si l'on nous demande de pénétrer plus avant dans cette composition et de déclarer en formules moins implicites le mode de cette combinaison formelle et réelle de l'essence et de l'actualité, si malaisée à comprendre, nous répondrons, sans pour cela abdiquer, qu'il faut renoncer à une explication adéquate de la chose, non seulement parce que l'expérience nous fait sentir bientôt l'insuffisance de nos théories, mais tout d'abord parce qu'il répugne métaphysiquement que nous rendions un

1. Disput. XXXI. Sect. XIII-19.

compte exact de cette composition. Et, en effet, il existe une proportion rigoureuse entre le résultat formel d'une action et cette action elle-même, le résultat formel n'étant pas autre chose que l'action considérée à son terme. Ainsi les rayons lumineux, frappant un miroir sous une certaine incidence, sont réfléchis par lui de manière à donner une image de l'objet qui n'est pas autre chose que l'action physique de l'objet sur le miroir considérée dans son terme ou sa totale réalisation, et qui, dès lors, est rigoureusement homogène et proportionnée à cette action et aux modalités accidentelles de cette action. De sorte que celui qui saurait fournir une théorie adéquate de l'image considérée formellement donnerait du même coup l'explication intégrale et dernière de l'action dont elle procède ; bien plus, cette analyse s'étendrait avec une pareille pénétration à l'agent physique lui-même, cause de la modification qui aboutit au phénomène de la réflexion, sous le rapport précis où il est le principe actif de cette modification : car la proportion qui équilibre l'action et le terme de l'action doit se vérifier avec la même rigueur entre l'action et sa cause, envisagée formellement sous cet aspect et dans ce rôle de cause.

Et ce principe ne vaut pas seulement pour les effets des causes secondes, lesquelles agissent avec mouvement formel, en sorte que, par l'intermédiaire de l'action, il s'établit un contact, une continuité formelle et une stricte homogénéité entre la cause qui modifie et le sujet modifié, l'action étant à la fois, comme action, la chose, l'acte de la cause, et, sous forme de passion, la chose, l'acte du sujet ou terme matériel de l'opération. Il vaut tout de même pour les effets de la cause première, disons mieux pour son effet, car les causes secondes, agissant selon les aptitudes de leurs formes naturelles ou de leurs facultés actives, les unes et les autres très diverses, engendrent des actions et des effets non moins divers, tandis que la cause première, agissant par l'activité de sa nature qui est l'être même et l'existence subsistante, ne produit et ne peut produire proprement et rigoureusement qu'un effet, c'est-à-dire l'existence des êtres particuliers, substantiels d'abord, accidentels ensuite.

Il est vrai que les êtres créés sont multiples, et, partant, leurs existences concrètes le sont dans la même mesure, mais cette multiplicité des existences ne procède que de la multiplicité des êtres qu'elles actualisent : elle est donc, en quelque sorte, accidentelle, et l'existence se trouve proportionnellement, vis-à-vis de ses sujets multiples, dans le rapport qui unit l'espèce aux individuations numériquement distinctes dont elle est susceptible, ou, plus exactement, dans le rapport qui relie les genres et les espèces à l'être transcendantal. Car la multiplicité des individus n'atteint l'espèce elle-même que d'une manière accidentelle et comme du dehors. L'espèce demeure formellement une, elle se multiplie numériquement, et l'on sait que le nombre a son genre et ses espèces propres, formellement distincts du genre et de l'espèce des êtres soumis à la loi métaphysique du nombre. D'autre part, les catégories ou genres suprêmes, et, à plus forte raison, les genres subalternes sont, avons-nous dit, des formes d'être qui ne sont pas l'être même transcendantal, et qui, dès lors, modifient, en la particularisant, la physionomie de l'être d'une manière quasi accidentelle. Et de même la diversité spécifique et numérique des sujets de l'existence n'affecte cette existence qu'à titre quasi accidentel. Nous avons, en effet, montré que l'existence est une, n'ayant de relation adéquate qu'avec l'être transcendantal, qui est un, et, par suite, elle n'actualise les différents êtres que selon la même raison indivisible d'affinité avec l'être. L'existence est

donc une, et la cause première et universelle produit les êtres particuliers, quels qu'ils soient en eux-mêmes, substances et accidents divers, sous l'unique raison primitive et universelle qui les ordonne à l'existence : par là se vérifie doublement la proportionnalité de l'effet avec la cause, qui est éminemment une, homogène et simple, savoir l'existence subsistante.

Or l'action de la cause première *ad extra* n'établit, certes, aucune continuité formelle entre elle et son effet. Car ce n'est point une action prédicamentale, c'est-à-dire accidentelle, réellement identifiée avec la modification passive imprimée dans le terme matériel. Il est manifeste, en effet, qu'une action accidentelle ne peut avoir qu'un effet pareillement accidentel ou quasi accidentel vis-à-vis du sujet où l'action est reçue, et par conséquent elle ne peut aboutir qu'à une diversification formelle de substances, ou une multiplication d'individus dans une espèce donnée, par division ou génération, ou, plus aisément, à une altération toute superficielle de l'être substantiel : tous effets qui sont ou formellement et proprement, ou analogiquement accidentels, au sens que nous avons défini tout à l'heure.

S'agit-il, au contraire, de produire un effet d'où tout caractère accidentel ou quasi accidentel soit banni, c'est-à-dire d'atteindre et de causer un être selon la raison la plus simple, la plus primitive, la plus universelle, la plus irréductible de *causabilité*, savoir celle d'être, par laquelle seule, effectivement, une forme quelconque est capable d'exister et d'être causée purement et simplement — *simpliciter* —, une action réellement substantielle est requise, et de telle sorte qu'elle soit proportionnée à l'effet éminemment substantiel qu'il est question de procurer : parce que donc celui-ci n'est autre que l'existence de l'être particulier en tant qu'être, il faut que l'action soit la substance même de l'être universel, existant en acte comme le principe universel de toute existence particulière. D'où il résulte que l'opération de la cause première *ad extra* est la substance même, l'être même de la cause universelle. Celle-ci agit donc par son être même et la transcendance de cette action se traduit en ce qu'elle produit ce qu'il y a de plus primitif et de plus universel, c'est-à-dire l'être et l'exister. Il s'ensuit qu'elle cause dans un être toute la réalité de cet être, par où il apparaît de nouveau avec évidence que cette action ne prend son point d'appui nulle part en dehors de la cause elle-même.

C'est donc une opération substantiellement et formellement immanente, qui ne passe au dehors que d'une manière virtuelle, c'est-à-dire par son efficacité transcendante. Toutefois, et par cela même, elle présente un caractère de suprême proportion avec son effet formel, lequel consiste dans l'être et l'actualité précisément parce qu'il procède de l'Etre substantiel et de l'actualité subsistante : car l'Etre subsistant ne peut produire que l'être, et l'être ou l'actualité ne peut être causé que par l'Etre subsistant. Il s'ensuit que la connaissance adéquate de l'effet, en tant qu'effet, conduit directement et formellement à une connaissance pareillement adéquate de l'action et de la cause première.

Mais si, au rebours, l'explication dernière de la causalité et de l'opération divine est inaccessible à l'entendement créé, il faut en inférer que l'analyse pleinement satisfaisante de l'effet offre la même impossibilité. Or, cet effet se ramène formellement à la composition métaphysique et transcendantale d'essence et d'existence, car c'est par la combinaison même de ces deux éléments que l'être possible passe à l'existence et devient le terme à la fois matériel et formel de l'opération de la cause première. Force nous est donc de nous borner à démontrer la réalité de

cette composition beaucoup plus subtile et impénétrable que la combinaison de la matière et de la forme, parce qu'elle est beaucoup plus profonde, plus intime, plus indissoluble, plus primitive et plus universelle. Ce serait d'ailleurs se méprendre étrangement que d'accorder le moindre crédit aux représentations imaginatives, et, par exemple, de se figurer l'essence comme pénétrée — telle une masse — par une autre entité de même ordre, qui serait l'existence. Les fictions de l'imagination, faculté sensible, introduisent la quantité et l'étendue partout où elles s'exercent, et elles ne sauraient représenter la plus impalpable et la plus métaphysique des compositions que sous les apparences grossières d'une compénétration quantitative. En réalité l'essence existe, non à côté de l'existence, ni dans l'existence — car elle n'existerait dans aucun de ces deux cas, — mais par l'existence. Inversement l'existence n'est ni à côté de l'essence, ni par l'essence — car ce n'est point l'existence qui existe et l'essence n'est point son acte, — mais en elle et à elle, comme son acte propre. Et toutefois aucune des deux n'est réellement et identiquement l'autre. Le surplus n'est découvert qu'aux regards de la cause première qui, exemplaire universel des formes particulières de l'être et principe efficient de leur actualisation, fait en même temps et que les choses existent et qu'elles existent telles qu'elles sont, dans l'unité transcendantale de l'existence du sujet et du sujet de l'existence, sans que le sujet puisse exister autrement que *par* l'existence, — d'où nécessité d'une composition très intime où le sujet soit formellement saisi par l'existence comme par son acte, — et sans qu'il puisse exister *par* son existence au point de s'identifier réellement avec elle, — d'où nécessité de l'action conservatrice de la cause première.

***

La démonstration que nous avons développée le long des pages qui précèdent nous éloigne fort du processus dont le P. Piccirelli a trop obligeamment fait hommage à la thèse de la distinction réelle. Car dressant une nomenclature des arguments qui lui paraissent susceptibles d'être allégués par les défenseurs de cette opinion, il en fait une énumération qui ne satisfait guère aux lois de la division. Il est manifeste, en effet, que les caractères d'essence créée, de potentialité, de contingence, de dépendance, de limitation et de multiplicité — pour ne citer que les principaux parmi ceux qu'il signale, — se ramènent strictement, dans la controverse présente, à un seul et même chef de preuve. A multiplier ainsi d'une façon arbitraire les procédés de défense d'une position philosophique, on court le risque de paraître n'avoir saisi entièrement la portée d'aucun d'entre eux. Que si, d'ailleurs, on essaie de simplifier dans un raccourci synthétique la longue théorie des raisons apportées par le R. P. pour éluder la nécessité d'une distinction formelle et réelle, on s'aperçoit aussitôt que l'argument majeur fait corps avec la thèse adverse de la distinction virtuelle ou de raison *cum fundamento in re*. Car on nous dit, après Suarez : pour que l'identité réelle de l'essence et de l'existence ne soit pas au préjudice de la transcendance divine et de la dépendance essentielle de l'être créé, il faut et il suffit que celui-ci soit contingent. Et de suite, on ajoute : cette contingence même qui caractérise l'être créé constitue le fondement de la distinction introduite par la pensée entre l'existence et le sujet de l'existence, distinction d'ailleurs inadé-

quate, car si l'essence de l'être en acte peut être conçue en dehors de l'existence, par contre, l'existence réelle ne saurait être comprise sans une chose existante, et donc sans une essence. De la sorte, la distinction entre les deux principes de l'être actuel, au lieu d'être formelle et réelle, ou seulement de pure raison, est fondamentale-réelle, c'est-à-dire, pour prévenir toute équivoque, a dans les choses mêmes un fondement réel, celui de la contingence, bien qu'elle ne s'y trouve pas réalisée d'une manière formelle et intégralement objective.

Nous ne parlerons ici que pour mémoire d'un autre fondement, connexe avec le précédent, que l'on croit trouver dans la valeur objective propre des concepts d'essence et d'existence, chacun d'eux n'exprimant qu'un aspect de la même réalité. Nous ne discuterons pas davantage cette distinction dite inadéquate entre les deux éléments métaphysiques, distinction d'autant plus inintelligible que le contenu de l'idée d'existence, et même d'existence actuelle, est, quoi que puisse en penser le P. Piccirelli, entièrement différent de celui du concept d'essence. Qu'il nous suffise d'appeler l'attention sur l'inanité du moyen invoqué pour légitimer la théorie de l'identité. On paraît, en effet, ne pas s'apercevoir que c'est la contingence même des êtres créés qui est directement en cause dans le présent débat. Car elle n'est pas autre chose, dans l'être lui-même, que sa réceptivité transcendantale à l'égard de l'existence et le caractère non moins transcendantal d'instabilité, de précarité et d'hétéronomie de son actualité. Dès lors elle s'identifie réellement avec le rapport transcendantal de l'essence à l'existence, rapport qui est tout l'objet du litige.

Il ne s'agit donc pas de savoir si, dans l'hypothèse de la distinction virtuelle, la contingence fournit un fondement réel à la distinction de raison, mais uniquement si, cette hypothèse étant admise, la contingence est dûment sauvegardée. Or, après les éclaircissements qui précèdent, la réponse à cette question ne peut être douteuse. L'identification réelle des deux principes de l'être aboutit formellement à l'élimination de l'intervalle de nature qui, différenciant réellement la puissance et l'acte, se confond dans le sujet avec l'attribut transcendantal de contingence. Par là, les théoriciens de la distinction de raison, tout en proclamant l'intangibilité de cet attribut, l'abolissent en réalité, et ils songent trop tard à faire appel à une contingence désormais inexistante et purement verbale, pour étayer une hypothèse qui ne saurait être sauvée que par elle.

Hâtons-nous, au reste, de donner à notre essai de démonstration le complément qu'il réclame, en déclarant que la conclusion formulée par nous ne nous solidarise en rien avec les théologiens qui enseignent que, dans le Christ, l'humanité est actualisée par l'existence même incréée du Verbe. On ne peut que regretter que le P. Piccirelli semble considérer cette seconde solution comme le corollaire normal de la première, lorsqu'elle n'en est qu'une application très accidentelle et plutôt hétérogène. Autant la distinction réelle entre les deux principes métaphysiques de l'être nous paraît s'imposer, autant la théorie de l'unité formelle d'existence dans le Christ nous semble contraire soit à la vérité des choses, soit à la pensée authentique de saint Thomas. On comprendra que nous n'entreprenions pas ici de le prouver en détail. Nous nous bornerons à faire observer que l'humanité, étant formellement distincte de l'acte pur, lequel, seul, existe par lui-même, ne peut exister que par autrui : ce qui doit s'entendre proprement, non dans l'ordre de la causalité formelle

ou quasi formelle, mais dans l'ordre de la causalité efficiente. En d'autres termes, elle doit nécessairement venir à l'existence par voie de création. Car elle existe proprement en tant qu'actuée par l'existence, et ceci n'est pas sans analogie avec la causalité dite formelle. Mais encore faut-il qu'étant, vis-à-vis de l'acte, dans un rapport transcendantal de réceptivité, elle soit activement mue à la possession de l'acte, et ceci rentre dans le domaine de la causalité efficiente, laquelle, lorsqu'elle intéresse l'existence première de l'être substantiel, s'appelle causalité créatrice.

Or, le terme propre et formel de la causalité créatrice n'est pas l'essence ou la nature en tant que telle, celle-ci ne relevant directement ni de la volonté, ni de la puissance de la cause première, mais seulement de son essence, en tant que vraie et intelligible, et, tout de même, la création active est, de par son efficacité la plus formelle, productrice d'un être entièrement neuf, tandis que, en vertu même du lien qui la rattache à l'essence divine, l'essence participée, substratum de l'existence, est éternelle et immuable. Ce terme consiste donc adéquatement dans l'essence en tant qu'existante, et dès lors l'acte créateur, atteignant le composé même de puissance et d'acte, en tant que tel, est cause de l'essence sous le rapport où il la fait passer à l'actualité, et de l'existence sous le rapport où elle actualise son sujet. Car il est impossible que le composé, dans son être formel, soit terme de l'opération, si celle-ci n'est pas tout ensemble cause efficiente de chacun des principes du composé, considérés toutefois non isolément, mais en fonction l'un de l'autre. Il est donc nécessaire que, dans tout être créé, l'existence, elle aussi, soit créée, non sans doute comme ce qui existe, mais comme ce par quoi un être existe.

R. HOURCADE.

(*A suivre.*)

NOTES ET CRITIQUES

Le personnage sur lequel M. Durengues attire notre attention est aujourd'hui passablement oublié. Il fit cependant bonne figure parmi ses contemporains du grand siècle. Saint-Simon lui consacre plusieurs pages dans ses *Mémoires*, Fénelon le mentionne dans ses écrits quiétistes comme un de ses plus redoutables adversaires, après Bossuet, et des historiens lui font l'honneur de lui attribuer quelques mémoires sortis de la plume de l'évêque de Meaux. Et je ne parle pas de la place que lui accorde Sainte-Beuve dans son *Port-Royal* ni de la notoriété qu'il s'est acquise en racontant le premier l'histoire de l'hallucination de Pascal et de *l'abîme* qu'il voyait toujours à ses côtés. On peut donc déjà deviner que M. D... ait pu consacrer tout un volume à son héros sans trop le surfaire. De fait, ceux qui ont un peu fréquenté la littérature janséniste de la deuxième période, je veux dire celle qui s'étend entre la « Paix de Clément IX » et la Bulle *Unigenitus* ou « l'accommodement de 1720 » rencontrent souvent ce nom de Boileau, que plusieurs, il est vrai, ont confondu avec le frère du grand satirique. Ce qui mit ainsi le nôtre en relief, ce qui fit de lui « l'un des confesseurs les plus exercés de la capitale, et, comme écrit Sainte-Beuve, « le directeur de bien des personnes de qualité », ce n'est pas seulement sa piété lumineuse et solide, son érudition vantée par Saint-Simon, son ennemi acharné, ou sa charité qu'on nous dit fort étendue.

Débarqué d'Agen à Paris à l'âge de vingt ans il y devenait d'abord précepteur des enfants du duc de Luynes, dont l'hôtel était justement nommé « le Port-Royal du grand monde ». Il s'y liait avec Duguet, Nicole, le P. Quesnel et autres gros personnages de parti janséniste dont le crédit ne put que le servir. Bref, quand, en 1695, le futur cardinal de Noailles fut transféré de Châlons à Paris, Boileau, qui était en ce moment directeur des études de Gaston de Noailles, son frère et son successeur à Châlons, se vit appeler auprès du nouvel archevêque de Paris ; il devenait son vicaire général, son secrétaire et son commensal. Il n'est pas besoin d'apprendre à ceux qui connaissent l'histoire du cardinal de Noailles que ses talents n'étaient pas à la hauteur de sa situation ecclésiastique. Mais la science et le dévouement de son secrétaire lui donnaient pleine confiance et lui permettaient de figurer sans désavantage dans les affaires doctrinales où il se vit engagé plus souvent qu'il ne l'aurait voulu. Ce n'était là un secret pour personne, tous les contemporains présentent M. Boileau comme l'auteur ou l'inspirateur des actes qui émanaient de l'archevêché. Le Gendre écrit en toutes lettres dans ses *Mémoires* qu'il « fut pendant sept ans le fabricateur des mandements » du cardinal et Fénelon affirme à ses correspondants que « M. de Paris ne démêlait rien par lui-même et était obsédé par M. Boileau ».

Si je rappelle ces faits, c'est à seule fin de montrer quel peut être l'intérêt de la biographie d'un personnage comme l'abbé Boileau pour l'histoire religieuse de la fin du XVII[e] siècle. M. D..., encore qu'il eût pu mettre plus de clarté dans son exposé et consulter quelques autres sources, a su en tirer bon parti. L'histoire du quiétisme notamment s'éclaire chez lui de quelques traits peu connus, sinon inédits. J'en dirai autant du Jansénisme

1. *Monsieur Boileau de l'Archevêché*, par A. Durengues, chanoine d'Agen. Agen. Imprimerie moderne, 1907, in-8° de 339 pp.

quoique l'auteur se soit trop préoccupé, me semble-t-il, de disculper ou de blanchir son héros. Sans admettre plus que lui qu'il ait mérité les insultes dont l'accable Saint-Simon, on a l'impression, à lire la littérature janséniste du premier tiers du XVIIIe siècle, que son rôle fut plus actif et plus funeste qu'il paraît ici. Et Lafiteau pourrait bien n'être pas si loin de la vérité quand il assure que « c'était lui qui menait toute l'intrigue du parti dans le royaume ».

Ceci doit s'entendre, sans doute, des dernières années de la vie de Boileau, celles sur lesquelles passe très vite le récit de M. D... Il est vrai que cette action occulte a échappé aux regards des historiens et M. D..., très expert dans l'art de tirer des documents les données positives qu'ils contiennent, se montre plutôt réfractaire aux charmes de la conjecture. Ce n'est pas de cela que les historiens le blâmeront.

A. DEGERT.

***

Dans *le Blé qui lève*, R. Bazin nous montre un abbé qui travaille au relèvement de sa paroisse sans avoir reçu au préalable aucune « formation sociale », sans rien soupçonner des problèmes économiques soulevés de nos jours. Aussi l'abbé Robioux, jeté en plein milieu socialiste, se trouve désemparé, désorienté ; il ne sait comment régler ses attitudes et ses paroles devant des ouvriers intoxiqués des doctrines les plus perverses et les plus avancées. S'il les gagne par sa bonté inépuisable, il n'exerce sur eux aucune influence intellectuelle. Aux prêtres, jeunes et vieux, qui, comme l'abbé Robioux, veulent compléter leur ministère sacerdotal par des œuvres sociales, je recommande le livre de grande érudition et de vrai sens juridique que vient de publier M. Albert Schatz [1].

M. S... y étudie les origines de l'individualisme économique et social : il raconte son évolution ; il décrit ses formes contemporaines — toujours avec beaucoup de clarté et de précision. « A chaque instant, dit-il, nous sommes obligés de nous prononcer, en qualité de gouvernants ou d'électeurs, sur des questions dont nous ne pouvons étudier la solution. Nous faisons presque chaque jour de notre vie acte d'individualiste ou de socialiste, de protectionniste ou de libre échangiste. Devons-nous abandonner cette solution au hasard des circonstances, à la pression des événements présents... ? Je ne le crois pas... Si ceux qui font profession d'étudier ces questions [il n'y a pas de théologien qui ne soit dans ce cas], si ceux qui sont à même de donner sur elles, en toute bonne foi, un avis compétent susceptible de régler notre conduite, abdiquent le rôle éducateur qui leur incombe, qui donc tentera d'éviter aux individus et aux peuples les irréparables catastrophes où peut conduire un optimisme aveugle ou un optimisme béat ? »

La deuxième partie du livre de M. S... mérite une étude spéciale. En nous présentant les différents aspects de l'individualisme au XIXe et au commencement du XXe siècle, elle nous indique comment les questions d'économie politique et sociale sont posées, débattues et tranchées à l'heure actuelle par nos contemporains. Le chapitre qui a pour titre « Libéralisme et Christianisme » plaira beaucoup aux théologiens soucieux avant tout de vérité et d'impartialité ; il sera peu goûté, je le crains, des détracteurs systématiques de la démocratie chrétienne. Sans être un

1. *L'Individualisme économique et social*, par Albert SCHATZ, professeur agrégé à la Faculté de droit de l'Université de Dijon (Paris, Colin).

admirateur du *Sillon* (il reconnaît de l'instabilité et de la confusion à la base de son programme économique, de l'indécision dans ses aspirations), M. S... analyse avec une grande netteté et une impartialité qu'on voudrait voir imitée de tous, les idées directrices de la démocratie chrétienne. Pourquoi a-t-il si peu attaché d'importance aux œuvres de l'*Association de la Jeunesse catholique ?* Les comptes rendus de Congrès de l'A. C. J. F. de 1903, de 1904 doivent, ce semble, modifier son jugement sur ce groupe important de la démocratie chrétienne. En fait l'A. C. J. F. poursuit l'œuvre sociale de M. de Mun et de M. la Tour du Pin « en la démocratisant », comme l'a dit M. Georges Piot, son jeune et très compétent historien. Aristocratique dans ses origines, l'A. C. J. F. est démocratique dans ses tendances. On pourrait la définir : un groupement démocratique tempéré d'aristocratie.

Dans sa conclusion, M. S... oppose l'individualisme « élargi » au socialisme utopique, au socialisme politique, au socialisme chrétien, au socialisme d'Etat, au socialisme historique, au socialisme scientifique ; il montre les éléments de progrès renfermés dans l'individualisme tel qu'il l'entend. Le mot d'individualisme est assez vague pour que M. S... ait pu le définir à son gré. Mais il y a quelque chose d'artificiel ou de peu instructif à voir tous les systèmes économiques rangés sous l'une des deux étiquettes : individualisme ou socialisme. Cette classification, il est vrai, a donné à M. S... la joie de trouver de l'individualisme un peu partout : exagération bien excusable d'une thèse d'ailleurs courageuse et, au fond, bienfaisante.

T. CHEMINAT.

***

Menus propos d'un catholique libéral ! Ce titre si modeste ne dépasse-t-il pas encore la portée du livre (1) de M. L. Chaine ? Ce n'est pas que l'auteur n'aborde des sujets nombreux et importants. On pourrait même trouver qu'ils ne le sont que trop. Mais il est pénible de voir traiter des questions comme les *Réformes de Pie X, l'action des laïques dans l'Eglise, l'Encyclique Pascendi, l'élection des Evêques et des Cardinaux*, quand on n'a à nous livrer là-dessus que des commérages échappés des bureaux de rédaction de journaux boulevardiers ou des jérémiades dignes du bon Garo de La Fontaine. M. L. C... est le premier, j'en conviens, à proclamer son incompétence en ces sujets, et rien n'autorise à douter de sa parole ; il proteste, du reste, de son très sincère désir « de ne rien exprimer ici qui puisse contredire aux enseignements d'une Eglise » dont il entend « demeurer jusqu'à l'heure suprême le fils très obéissant et très respectueux ». Ces déclarations lui font honneur.

Après cela je n'en vois pas davantage en quoi son catholicisme et son libéralisme sont intéressés à prendre la défense du président Fallières graciant Soleilland, ou à entonner un éloge dithyrambique de Cornély dont la mort serait, paraît-il, « un deuil pour les Lettres françaises ». Mais j'allais oublier que M. L. C... n'a eu d'autre préoccupation en écrivant son livre que « le désir de la vérité et celui de l'union des cœurs ». Oserai-je le dire ? Après l'avoir lu j'en suis encore à me demander si M. L. C... n'aurait pas servi cette vérité et cette union plus efficacement par son silence que par son livre.

L. BONAT.

1. *Menus propos d'un catholique libéral*, par LÉON CHAINE. Paris, Lib. G. Nourry ; 1908, in-12 de 223 pp.

Le Gérant : P. LETHIELLEUX.

Poitiers. — Imp. Blais et Roy, 7, rue Victor-Hugo.

UN INSIGNE PLAGIAT

« LA SAINTE VIERGE DANS L'HISTOIRE »

L'ouvrage de Guillaume Herzog, dont on vient de lire le titre, a paru en même temps que les *Simples réflexions* et les *Evangiles synoptiques* de M. Loisy. Il est contenu dans les derniers numéros de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*[1]. Tout récemment, il vient d'être mis en vente, dans un tiré à part, à la librairie Nourry. Evidemment les directeurs de la *Revue* attendaient beaucoup de la fin de ces articles, pour rendre leur dernier numéro sensationnel. Je crains qu'ils n'aient trop bien réussi, non à leur avantage, mais à leur détriment. Pour une *Revue* critique, y a-t-il au monde de plus grande infortune que d'être victime d'une mystification ? Or telle est la sombre réalité. Les distingués directeurs ont inséré le travail d'un éhonté plagiaire.

Qui est Guillaume Herzog? On le chercherait vainement à Lausanne, où il prétend avoir son domicile. Il n'est pas nécessaire d'être grand clerc en histoire des dogmes, pour être sûr que ce travail n'a pas été écrit par un protestant. Un trait distinctif de l'histoire des dogmes, chez les protestants, c'est l'étroitesse du point de vue. L'histoire des dogmes est toujours considérée par eux dans une perspective qui aboutit à la théologie des évangéliques du seizième siècle ou d'aujourd'hui. Cela est vrai des « libéraux » comme Harnack, des « positifs » comme Seeberg, ou des membres du tiers-parti comme Loofs. Quelles que soient leurs prétentions à exposer l'histoire des dogmes catholiques, en pratique, ces auteurs négligent les dogmes spécifiquement catholiques, par exemple la doctrine des sacrements et la Mariologie.

1. Tome XII (1907), pp. 117-134 ; pp. 320-340 ; pp. 483-607.

Cette manière contraste de façon absolue avec celle d'Herzog. Manifestement cet auteur a été nourri dans l'Eglise catholique. Tout le prouve : et sa culture, et son langage, qui conserve les formes traditionnelles, même dans la négation la plus radicale. Comme, d'autre part, chez nous, les laïcs ne s'occupent guère de ces études, le lecteur pourra déduire la condition sociale d'Herzog. Cette qualité du plagiaire, si elle rend particulièrement odieuses ses conclusions négatives, explique tout naturellement les perfidies de la forme de *la Sainte Vierge dans l'histoire*. L'incrédulité absolue de l'auteur s'exprime dans le vocabulaire mystique de la théologie mariale. De là des épanchements d'amertume et d'ironie qui rendent corrosive comme du vitriol cette dissertation théologique.

Voici qui est plus grave. On se rappelle comment, dans son fameux *Sermon sur la Providence*, Bossuet bâtissait « les forteresses de Juda des débris et des ruines de celles de Samarie ». Herzog fait tout le contraire ; il bâtit les forteresses de Samarie avec les ruines de Juda. Mais laissons les allégories, et examinons les circonstances du cas. Il ne s'agit pas ici d'un plagiat simple, mais d'un démarquage opéré dans une manière particulièrement indélicate. Dans cette satire virulente du dogme, un auteur catholique est plagié. Herzog introduit dans un monument d'incrédulité des pierres qui avaient été taillées pour entrer dans une œuvre catholique où elles ont leur place depuis quelques années. Ces matériaux ont été empruntés par lui en cachette. Le plagiaire ne nomme pas une seule fois l'auteur qu'il dépouille.

Pour préciser, je dirai qu'Herzog, sans le dire, a tout simplement démarqué et tourné contre nous certains chapitres de l'*Histoire de la théologie positive* de M. Turmel. La dépendance ainsi définie est incontestable et il appartient à la critique de l'établir. Pour l'avenir, il importe de décourager des entreprises de ce genre, et de montrer qu'il faut des artifices moins grossiers pour faire illusion aux théologiens catholiques. Quant à moi, c'est sans embarras que je contemple le masque du peu courageux Herzog.

***

Et d'abord le plagiaire a emprunté à M. Turmel une méthode très spéciale et facilement reconnaissable. Comme on sait, M. Turmel applique à l'histoire des dogmes une méthode qu'on peut discuter[1], mais dont on doit reconnaître le caractère personnel, et, dans une certaine mesure, original. Il comprend l'histoire de la théologie positive, non pas comme une histoire des dogmes, mais comme l'histoire des preuves théologiques tant scripturaires que patristiques. La question est de savoir comment, aux diverses époques, les théologiens ont rattaché le dogme aux sources de la révélation. C'est ce retour continuel aux sources que l'historien doit retracer dans ses épisodes et avec ses caractères successifs.

Ce procédé n'est pas nouveau. Il a été pratiqué par divers auteurs, parmi lesquels on peut nommer Launoy[2] au XVII[e] siècle et Langen[3] au XIX[e]. Ce qui est nouveau, chez M. Turmel, c'est d'avoir voulu appliquer ce procédé à l'ensemble de la théologie. Enfin cette méthode peut paraître d'autant plus particulière à M. Turmel que, jusqu'ici, il était le seul à l'appliquer. Avec ces précisions, on peut accepter l'avis d'un juge éclairé et bienveillant[4] qui, à propos de M. Turmel a parlé d'une « œuvre originale au point d'être unique ». En effet,

1. *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1904) pp. 144-152 et (1905), pp. 324-337.

2. Dans les lettres 6-8, Launoy donne l'histoire de l'interprétation patristique des textes *Oravi pro te, Petre; Tu es Petrus; Pasce oves meas,* dans J. Launoii *Opera omnia,* t. V, p. II, pp. 71-147 (Genève, 1731).

3. J. Langen, *Die Kirchenväter und das Neue Testament,* Bonn, 1874. Dans l'intention de l'auteur, ce travail est une contribution « à l'histoire de l'explication des plus importants passages du Nouveau Testament ». Il s'occupe des textes relatifs aux doctrines : de Dieu ; des anges et des démons ; de l'anthropologie ; du Christ et de son œuvre ; de l'Eglise ; des sacrements et de l'eschatologie. Du même auteur il faut signaler les trois brochures : *Das Vatikanische Dogma... in seinem Verhältniss zum Neuen Testament und der patristischen Exegese.* Comme on sait, Langen était vieux-catholique.

Il y aurait bien à dire sur cette manière de Launoy et de Langen de faire l'histoire de la théologie positive.

4. C'est l'auteur d'un compte rendu de l'*Histoire de la théologie positive* de M. Turmel dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* tome IX (1904), pp. 393-400. C'est un témoignage particulièrement autorisé auquel je me référerai plusieurs fois.

on serait fort embarrassé, je crois, pour signaler un auteur contemporain qui ait pratiqué systématiquement cette méthode. Je me trompe : il y en a un, et c'est Herzog. Lui aussi fait l'histoire de la théologie positive, et la comprend comme étant l'histoire des preuves scripturaires et patristiques de la Mariologie. Prouver ce fait, ce sera prendre déjà une connaissance sommaire de *la Sainte Vierge dans l'histoire*. Dans ce premier exposé, le lecteur est prié de considérer uniquement la méthode, c'est-à-dire la manière dont les textes scripturaires et patristiques sont amenés et discutés. L'examen des conclusions viendra ensuite.

Le premier chapitre, intitulé *la Conception virginale du Christ*, contient uniquement l'indication des preuves successives données pour justifier les titres de Messie et de Fils de Dieu attribués à Jésus-Christ. *Le titre de Messie*, cher aux judéo-chrétiens, équivalait pour eux à celui de *Fils de David*. De là l'invention des généalogies de saint Luc et de saint Matthieu qui ont pour but de rattacher Jésus-Christ à David. Le titre de *Fils de Dieu*, cher aux chrétiens de la gentilité, est expliqué par eux à l'aide de l'invention de la conception virginale : de là les récits de l'enfance, qui eux-mêmes sont vérifiés par une comparaison avec les prophéties (*Une vierge concevra*). Mais cette première explication fut suivie de plusieurs autres. Le titre de Fils de Dieu est expliqué d'abord par saint Paul à l'aide de la théorie de la préexistence de Jésus-Christ ; et, après saint Paul, de deux manières différentes : d'abord en identifiant Jésus-Christ avec le Logos philonien (théologie des hypostases) ; ensuite en identifiant Jésus-Christ avec une manifestation temporaire du Père (sabellianisme). Telles furent les interprétations successives, scripturaires et patristiques, des titres de Messie et de Fils de Dieu.

Le second chapitre s'occupe des preuves de *la Virginité de Marie « post partum »*. Pour Herzog, ce dogme est une création de la piété chrétienne, et encore ne fut-il admis que graduellement. Quand il vint à s'imposer, on chercha un appui dans l'Ecriture. On trouva le texte : JEAN, XIX, 27. Il fallut ensuite interpréter les textes qui enregistrent une croyance contraire. Ce sont les passages MATTH., I, 18 et 25 ; LUC, II, 7 ; JEAN, VII, 3, 5, 10, etc. Après qu'on eut expliqué ces textes pour le mieux, il fallut se débarrasser des témoignages patristiques qui expriment une doctrine contraire. On a une sorte de *Somme* de ces preuves *pour et contre* dans le conflit de saint Jérôme et d'Helvidius.

Le troisième chapitre est consacré aux preuves de *la Virginité de Marie « in partu »*. C'est là une invention que les docètes ont passée

aux catholiques. Quand la chose fut faite, il fallut bien trouver des attestations. Ce fut l'œuvre de saint Ambroise et de Proclus. Pourtant, au IXe siècle, il y eut des protestations. Contre la virginité *in partu*, Ratramne invoquait certaine prophétie d'Isaïe. Paschase Radbert réfuta cette preuve scripturaire; puis, il se débarrassa d'un texte de saint Jérôme, première manière, où la virginité *in partu* était niée. Ici encore, nous constatons le remous des opinions et le choc des preuves successives tirées de l'Ecriture et de la tradition.

Le dogme de *la Sainteté de Marie* (quatrième chapitre) est aussi un postulat de la piété chrétienne. Quand il fut définitivement acquis, on vit apparaître les preuves destinées à le justifier. Ce fut l'œuvre de saint Ambroise, de saint Augustin, de Bède en Occident, et de Cyrille d'Alexandrie en Orient. Cependant les textes évangéliques contiennent des indications contraires au nouveau dogme et qui ont été interprétées défavorablement par Tertullien et Jean Chrysostome. Mais une exégèse plus complaisante a ensuite prévalu.

Cependant la sainteté de Marie ne suffit pas à la conscience chrétienne. On parla bientôt d'impeccabilité, par suite d'une purification de la Sainte Vierge qui aurait eu lieu au moment de l'Incarnation (cinquième chapitre). De là des textes de saint Augustin, suivi par saint Léon, Bède, Paschase Radbert, saint Anselme, Eadmer, Rupert, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard. En Orient, c'est Grégoire de Nazianze et Jean Damascène. Voilà des listes patristiques ! Plusieurs de ces témoignages dépendent l'un de l'autre. Telle est la preuve de l'impeccabilité de Marie à partir de l'Incarnation.

Un nouveau progrès de la théologie mariale fut l'impeccabilité de Marie depuis sa naissance (sixième chapitre). Ce dogme fut inventé par saint Bernard qui ne connaissait pas la patristique, mais il s'imposa. Saint Bernard fut immédiatement suivi par une pléiade de théologiens. Pierre Lombard ne put arrêter le courant. Mais cette situation créa un problème. Qu'allait-on faire des preuves patristiques qui avaient servi à démontrer les formules antérieures de la théologie mariale ? Il faut le demander à Gauthier et Richard de Saint-Victor, Alexandre de Halès et saint Thomas. Les textes contraires des anciens Pères et théologiens furent « exorcisés ». Grâce à une exégèse complaisante, les opposants furent ramenés au bercail.

Venons-en à *la conception de la Sainte Vierge* (chapitres 7-9). De saint Augustin à saint Bernard inclusivement, les Pères et théologiens de l'Occident ont admis comme un axiome que tout ce qui naît par la mode ordinaire de la génération est souillé du péché originel. Cette doctrine, inaugurée par saint Ambroise, fut acceptée et développée par saint Augustin. L'autorité de ce dernier la fit accepter pendant plusieurs siècles. Mais, à partir du XIIe siècle, l'Immaculée Conception devient un postulat de la piété et de la liturgie. Pendant près de deux siècles la nouvelle croyance fut tenue en échec par la théologie du péché originel. Par malheur, saint Thomas modifia,

non sans quelque incohérence, la notion du péché originel. Dès lors une exception en faveur de la Sainte Vierge devint possible, bien que les grands scolastiques, y compris saint Thomas, fussent opposés à l'Immaculée Conception.

Cette fissure dans la théologie de saint Thomas opposée à l'Immaculée Conception fut aperçue par Duns Scot, qui l'agrandit, jusqu'à en faire une brèche par laquelle tout le parti ennemi entra bientôt dans la place. Dès lors une controverse éclata entre Dominicains et Franciscains. Elle devait durer plusieurs siècles. L'argument patristique y joua un grand rôle. Le dominicain Bandellus invoque le témoignage de 260 Pères ou docteurs. Les Franciscains ne restent pas en retard. On en vint à falsifier les textes au profit de la nouvelle doctrine, par exemple, ceux de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès, de saint Anselme, de saint Bernard, de Paschase Radbert, de saint Thomas. On a recours aux Pères grecs, qui, ne se préoccupant pas du péché originel, pouvaient louer la Sainte Vierge sans réserve. A quelques exceptions près, ces procédés d'interprétation de la preuve patristique sont restés chers aux théologiens [1].

Encore une fois, faisons abstraction du fond ; ne considérons que la méthode, cette manière de chercher, avant tout, les transformations des preuves scripturaires et patristiques : c'est toute la manière de M. Turmel, celle que la *Revue d'histoire et de littérature relig ieuses* souligne comme « originale et unique ». Il y a donc là un premier emprunt fait par Herzog à M. Turmel, et dont il ne souffle pas mot. Si quelque lecteur, peu familier avec ces questions de méthode, conservait quelques doutes sur les plagiats d'Herzog, il sera convaincu par les considérations suivantes.

L'*Histoire de la théologie positive* de M. Turmel expose brièvement toutes les questions discutées avec étendue par Herzog. Or, la presque totalité de l'exposé de M. Turmel est passée dans *la Sainte Vierge dans l'histoire*. Une comparaison des deux ouvrages est instructive. Et d'abord, voici pour *la Virginité « in partu »*. L'exposé de M. Turmel (pp. 73-74) contient dix-sept références patristiques ou scripturaires. Toutes, sans exception, se retrouvent dans Herzog [2]. Quant à

1. Dans cet article, toutes les citations d'Herzog renvoient au tiré à part.

2. Voici la concordance des références de M. Turmel et d'Herzog. Dans ces égalités, le premier terme renvoie à l'*Histoire de la théologie positive* de M. Turmel, le second, au livre d'Herzog. Remarquer aussi que souvent une note con-

la Virginité « post partum », M. Turmel (pp. 74-75) donne vingt-neuf références patristiques. Toutes sans exception se retrouvent dans Herzog [1]. Il en est de même des références scripturaires. Quant à *la Sainteté de Marie*, M. Turmel (pp. 76-77) donne dix-sept références patristiques. Toutes sans exception se retrouvent dans Herzog [2]. Quand à *la Conception virginale*, à laquelle M. Turmel ne consacre que quelques lignes (pp. 72-73), la dépendance est moins marquée.

Telle est la dépendance qui existe entre les deux auteurs au sujet de la *théologie scripturaire* de la Mariologie, *des origines à l'époque de Charlemagne*. On n'imagine pas de plagiat plus caractérisé. Cela fait au total soixante-trois textes patristiques cités par M. Turmel, soit la presque totalité de ce chapitre, sur lesquels Herzog a fait main basse sans le dire. Or il n'échappe pas au lecteur que, dans une telle manière de faire l'histoire de la théologie positive, les citations patristiques forment la trame de l'exposé et tout le fond de l'ouvrage.

Quant à la théologie *patristique* de la Mariologie, *des origines à l'époque de Charlemagne*, M. Turmel a cité un seul texte (p. 249). Bien entendu, il se retrouve dans Herzog [3]. La dépendance entre les deux auteurs n'est pas moins réelle, quant à la Mariologie, *de l'époque de Charlemagne au concile*

tient plusieurs références. — P. 73, n. 4 = p. 39, n. 1 et 2. — P. 73, n. 5 = p. 39, n. 3. — P. 73, n. 6 = p. 40 n. 1 et 2. — P. 73, n. 7 = p. 41, n. 1 et p. 39 n. 3. — P. 73, n. 8 = p. 44, n. 1. — P. 74, n. 1 = p. 45 n. 2 et p. 23, n. 4. — P. 74, n. 2 = p. 45, n. 3. — P. 74, n. 3 = p. 45, n. 5. — P. 74, n. 4 = p. 45, n. 6. — P. 74, n. 5 = p. 46, n. 2. — P. 74, n. 6 = p. 46, n. 5.

1. P. 74, n. 7 = p. 23, n. 5. — P. 74, n. 8 = p. 24, n. 1 et p. 25, n. 3. — P. 74, n. 9 = p. 21, n. 2. — P. 74, n. 10 et 11 = références scripturaires. — P. 75, n. 1 = référence scripturaire. — P. 75, n. 2 = p. 21, n. 1 et 2 et p. 25, n. 2. — P. 75, n. 3 = p. 24, n. 1 et p. 25, n. 3. — P. 75, n. 4 = p. 26, n. 2 et p. 25, n. 4. — P. 75, n. 5 = p. 25, n. 5. — P. 75, n. 6 = p. 23, n. 2. — P. 75, n. 7 = p. 25, n. 1. — P. 75, n. 8 = p. 28, n. 4 (titre différent) et p. 29, n. 1 et 2. — P. 75, n. 9 = p. 31, n. 1 et 2 et p. 23, n. 4. — P. 75, n. 10 = p. 31, n. 4 (pour Théophylacte *lire* VII, 5). — P. 75, n. 11 = p. 24, n, 6. — P. 75, n. 12 = p. 24, n. 7. — P. 76, n. 1 = p. 24, n. 5 et p. 25, n. 6. — P. 76, n. 2 = p. 27, n. 2 et 3 (le titre diffère). — P. 76, n. 3 = p. 30, n. 2 et 3.

2. P. 76, n. 4 = p. 53, n. 1. — P. 76, n. 5 = p. 55, n. 1. — P. 76, n. 6 = p. 56, n. 1. — P. 76, n. 7 = p. 56, n. 3. — P. 76, n. 8 = p. 57, n. 1. — P. 76, n. 9 = p. 66, n. 1. — P. 76, n. 10 = p. 57, n. 3 et 4 et p. 47, n. 2. — P. 77, n. 1 = P. 60, n. 1, 2, 3; p. 43, n. 1 et p. 59, n. 2 (*lire* II, 7, et 15); p. 61, n. 1, 2, 3. — P. 77, n. 2 = p. 62, n. 2 et p. 64, n. 6.

3. *Op. cit.*, p. 19, n. 1.

de Trente, non seulement pour les auteurs, mais encore pour les passages cités. Au lieu de perdre du temps à ce sujet, il vaut mieux passer à un autre.

Pour comble de disgrâce, à certains endroits, Herzog a mal copié les références. Pour les corriger, il faut se servir du livre de M. Turmel. Voici des exemples. Dans Herzog (p. 31, note 4) on lit *Théophylacte* (In. Jo. V, II, 5). Il faut rétablir (VII, 5) d'après M. Turmel (*Histoire de la théologie positive*, p. 75, note 10). C'est qu'Herzog a copié en chiffres romains les chiffres arabes de M. Turmel. Cette indépendance d'un moment lui a été funeste. — Dans Herzog (p. 59, n. 2), on lit *loc. cit.*, II, 1, 7. Cette référence recouvre une double erreur : l'une imputable à Herzog, l'autre à M. Turmel. Erreur d'Herzog : il copie mal la référence *De Virginibus*, II, 15, fournie par M. T. (p. 77, n. 1). Mais le renvoi de M. Turmel était inexact : au lieu d'écrire *De Virginibus*, II, 15, il fallait noter *De Virginibus*, II, II, 15. La dépendance d'Herzog, par rapport à M. Turmel, est donc doublement attestée — Herzog (p. 95, n. 2 et 3) donne deux références qui se trouvent à la suite dans M. Turmel (p. 393, n. 1 et 2) ; il écrit : *Summa theologica*, III, 27, 4, *art.* 2, et *Ibid.*, *art.* 3. Il faut lire « *ad* 2 » et « *ad* 3 », suivant la leçon exacte de M. Turmel.

Puisqu'il est question de références, notons que les deux auteurs ignorent qu'en citant la *Somme* d'Alexandre de Halès il faut toujours indiquer l'édition dont on se sert, car la numérotation des trois dernières parties de cette *Somme* est faite suivant deux systèmes différents, dans les éditions.

Il faut constater d'ailleurs avec quel sans-gêne Herzog procède dans ses plagiats : pour cela il suffira de mettre en regard quelques passages parallèles :

Mais le livre de *Ratramne fit scandale. Pour rassurer les esprits troublés, Paschase Radbert* [1]...

Ratramne avait crié au scandale. A son tour il *fit scandale* lui-même. Les religieuses *se troublèrent... Pour les rassurer*, un autre moine de Corbie, *Paschase Radbert* [2].

1. J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive*, p. 287.
2. G. HERZOG, *la Sainte Vierge dans l'histoire*, p. 49. Noter qu'en plagiant les références de M. Turmel, Herzog supprime d'ordinaire le renvoi à Migne.

Dans deux passages parallèles les deux auteurs parlent de la manière dont saint Thomas, établissant la thèse de la sainteté de Marie depuis la naissance, s'applique à interpréter favorablement les anciens théologiens qui s'exprimaient moins bien sur ce sujet. Parmi eux saint Jean Chrysostome donnait une peine spéciale :

Saint Jean Chrysostome ne l'avait-il pas *accusée* [Marie] *de vanité ?*... Cependant *arrivé devant saint Jean Chrysostome*, l'auteur de la *Somme* renonça à le défendre : « *Dans cet endroit Chrysostome a excédé* », non *toutefois* sans lui tendre la perche : « *On peut néanmoins donner un bon sens aux paroles du saint Docteur et lui faire dire que le Seigneur a blâmé non la conduite de Marie, mais l'appréciation* dont elle était l'objet de la part des spectateurs [1] ».

En un mot, il fit entrer de force tous les Pères dans l'*arche sainte* de la nouvelle orthodoxie. Il y en eut un cependant qu'*il désespéra presque de défendre :* ce fut *saint Jean Chrysostome. Quand il se trouva en face* du texte où ce *Père accuse Marie* d'avoir, en plusieurs circonstances, obéi à un sentiment de *vanité*, le docteur angélique laissa, comme malgré lui, échapper l'aveu suivant : « *Dans ces passages, Chrysostome a excédé* ». *Toutefois*, pris de scrupule il se ravisa aussitôt et ajouta : « *On peut* cependant *donner un bon sens aux paroles du saint Docteur, et lui faire dire que le Seigneur a blâmé, non la conduite* même *de Marie, mais l'appréciation* que les spectateurs portaient sur cette conduite. » Chrysostome lui-même fut finalement sauvé [2].

Non content de développer le thème de M. Turmel, Herzog pousse la docilité jusqu'à continuer les images de son devancier. Evidemment, pour tendre la *perche* à saint Chrysostome [Turmel], il fallait être dans l'*arche* [Herzog]. Voici qui est plus instructif.

L'évangile de saint Jean nous apprend que N.-S., sur le point de mourir, confia sa mère aux soins du disciple bien-aimé. *Ce testament du Sauveur fournit une preuve scripturaire de la virginité « post partum » de Marie. « Si Marie avait eu des enfants, s'écrie saint Epiphane, ou encore, si elle avait eu un époux, pourquoi le Seigneur l'aurait-il confiée à saint Jean ? »* La *même observation apparaît déjà dans saint* Hilaire (*In Matth. 1, 4*) *qui l'avait probablement empruntée à* Origène (3 références). Nous la retrouvons plus tard, dans saint Ambroise, saint Jérome, le pape Sirice, et, enfin,

Il va sans dire que les défenseurs de la virginité perpétuelle de Marie prirent soin de se mettre en règle avec l'Ecriture. L'évangile de saint Jean leur fournit un texte précieux. On creusa ces paroles et on trouva un sens mystérieux caché sous leur écorce : « *Si Marie avait eu des enfants, s'écrie saint Epiphane, ou encore si elle avait eu un* mari, *pourquoi le Seigneur l'aurait-il confiée à saint Jean ?* » *Cette observation avait déjà été faite avant lui par saint* Hilaire (*In Matth.* II, 4) *qui la tenait peut-être d'*Origène. Saint Ambroise (*De instit. virg.*, 47, 48) saint Jérome, (*Adv. Helvid.*, 13), le pape Sirice

1. J. Turmel, *op. cit.*, pp. 392-393.
2. G. Herzog, *op. cit.*, p. 95.

pour ne pas sortir du quatrième siècle, dans saint Jean Chrysostome [1]. | (*Epist. de Bonoso*, IV), saint Chrysostome (*In Matth. Hom.* V, 3) devaient la faire après lui. Bref, *le testament de Jésus*, dont on lisait le texte dans le quatrième évangile, *parut à tous une preuve de la virginité perpétuelle de Marie* [2].

La dépendance de ces deux passages est manifeste, mais elle est de telle nature qu'il importe de la bien analyser. En plus de toute la charpente du morceau, M. Turmel donne des références pour saint Epiphane, saint Hilaire et Origène. Naturellement Herzog s'en est emparé. Ici même il cite saint Epiphane et saint Hilaire. Quant aux trois références d'Origène, il les a déplacées et mises ailleurs [3]. Mais voici qui est merveilleux. Pour saint Ambroise, saint Jérôme, Sirice et saint Chrysostome, M. Turmel *annonce des références qu'il ne donne pas. Pour les avoir, il faut lire Herzog*. Je donnerai plus tard l'explication de tout cela.

Le plagiat d'Herzog s'affirme jusque dans ses traductions [4]. Voici la traduction d'un passage de saint Ambroise dans les deux auteurs. La première colonne donne le texte de saint Ambroise [5]; la deuxième, la traduction de M. Turmel [6]. Dans cette dernière, les mots imprimés en italiques se retrouvent exactement dans Herzog. Seuls les mots imprimés en caractères droits se trouvent dans H. avec des variantes [7].

Haec est Virgo, quae in utero concepit : Virgo quae peperit filium. Sic enim scriptum est : « Ecce virgo in utero accipiet et pariet filium » ; non enim concepturam tantummodo virginem, sed et parituram virginem dixit. [*Quae autem est illa porta sanctuarii, porta illa exterior ad Orientem*], quae manet clausa « et nemo » inquit, « pertransibit per eam, nisi solus Deus Israël? » Nonne

P. 73 : « *Vierge quand elle a conçu, elle était vierge quand elle enfanta son fils, puisqu'il est écrit : Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils. Ce n'est donc pas seulement la conception, c'est l'enfantement, qui, d'après le prophète,* doit être *virginal.* Il est question dans *l'Ecriture d'une porte qui doit rester fermée, et par laquelle le Dieu d'Israël aura seul* le pouvoir de *passer. N'est-il pas*

1. J. Turmel. *op. cit.*, p. 74.
2. G. Herzog, *op. cit.*, p 43.
3. Elles se trouvent dans Herzog, *op. cit.*, p. 21, n. 2.
4. On peut comparer à cet égard les traductions de saint Thomas et de saint Epiphane qui ont été transcrites plus haut.
5. S. Ambroise, *Epist.* 42, n° 5 et 6, dans *P. L.*, t. XVI, col. 1125.
6. *Op. cit.*, p. 73.
7. G. Herzog, *op. cit.*, p. 44.

haec porta Maria est [*per quam in hunc mundum redemptor intravit? Haec porta justitiae, sicut ipse dixit:* « *Sine nos implere omnem justitiam* »]. Haec porta est beata Maria, de qua scriptum est quia « Dominus pertransibit per eam et erit clausa ».

manifeste *que cette porte est Marie?... Oui, c'est d'elle qu'il est écrit que la porte, après avoir livré passage au Seigneur, demeurera fermée.*»

Ainsi donc, la traduction de Herzog est identique à celle de M. Turmel, sauf les variantes suivantes : 1° *Il est question dans l'Ecriture* (M. T.) = *L'Ecriture parle* H.) ; 2° *Le Dieu d'Israël aura seul le pouvoir de passer* (M. T.). = *Le Dieu d'Israël pourra seul passer* (H.); 3° *N'est-il pas manifeste* (M. T.) = *N'est-il pas évident* (H.). Malgré ces légères variantes, la plagiat de Herzog est manifeste. Cela résulte : 1° de ce fait que la conformité des deux traductions est trop grande pour provenir du hasard ; 2° de ce que les deux traductions s'accordent sur des particularités très caractéristiques et même discutables. M. d'Alès a déjà noté comme surprenante, dans Herzog, la traduction « *N'est-il pas évident* que cette porte est Marie» ? Il a écrit[1] : « Le mot *évident* ajoute plus qu'une nuance [1]. » Or ce mot *évident* a été suggéré à Herzog par M. Turmel qui a écrit : « N'est-il pas *manifeste?* » ; 3° M. Turmel et Herzog, s'accordent pour omettre, dans leur traduction, certains mêmes passages de saint Ambroise. Ci-dessus, dans le texte latin, les mots omis sont imprimés en italiques et placés entre crochets ; 4° enfin ce qu'il y a de plus surprenant, dans ce plagiat d'Herzog, c'est que ce plagiat déborde la citation faite par M. Turmel dans l'*Histoire de la théologie positive*. Voici comment. La traduction d'Herzog est près de *trois fois* plus longue que celle de M. Turmel : au commencement et à la fin, elle donne des phrases du même développement qui avaient été négligées par M. Turmel. Ici encore, tout en plagiant, Herzog est plus complet que son modèle. Cela s'expliquera.

En fait de dépendances verbales, il y a une derniere constatation à ajouter. Herzog s'inspire si bien de M. Turmel,

1. A. D'ALÈS, *Pour l'honneur de Notre-Dame*, dans *les Etudes* (t. 114, p. 468) (20 février 1908).

qu'il en est venu à copier certains défauts ou de petites manies de son modèle. Ici, pour être au-dessus de tout soupçon d'interprétation tendancieuse, je citerai la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*) [1]. Un juge très autorisé et bienveillant a fait les observations suivantes sur le style de M. Turmel : « J'insisterai... sur les négligences de forme, expressions stéréotypées (« déclarer *hautement* », « proclamer *hautement* », « *se mettre à l'école de* »), phrases de moule semblable... épithètes cléricales (le « docte apologiste ». Ces remarques peuvent s'appliquer au style d'Herzog. Voici des exemples :

P. 21 : Origène approuvait *hautement*... p. 23 : l'Orient affirmait *hautement*... p. 31 : Bède proclama *hautement* .. p. 46 : Les évêques du concile de Chalcédoine proclamaient *hautement*... p. 96 : Vous affirmez *hautement* (petit discours à saint Anselme et saint Augustin)... p. 98 : Ils proclamèrent *hautement*... p. 127 : Le Docteur Angélique proclama *hautement*... p. 32 : Abélard lui-même *se mit à l'école* de saint Jérôme... p. 47 : Jérôme *ne fit pas école*... p. 87 : Gauthier de Saint-Victor, non content de *se mettre à l'école de*... p. 88 : Pierre Lombard *n'avait pas fait école*...p. 100 : Saint Augustin *se mit à l'école d'Ambroise*... p. 135 : Saint Thomas, le premier, *se mit à l'école* de l'évêque de Cantorbéry.

En voilà assez. Après cela, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'Herzog, ayant si complètement pillé son modèle, il lui ait emprunté aussi ses doctrines les plus personnelles. La chose est claire pour les points secondaires de la Mariologie ; je noterai seulement la dépendance d'Herzog au sujet de la doctrine du péché originel. Les deux auteurs s'accordent à donner des notions identiques du péché originel, dans les divers Pères ou théologiens : saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, Duns Scot. En ces matières, les idées de M. Turmel sont nettement caractérisées et très discutables, pour ne rien dire de plus. Leur présence en bloc dans H. est un signe manifeste de dépendance entre les deux auteurs [2].

1. Tome IX (1904), p. 500. C'est le compte rendu de l'*Histoire de la théologie positive* de M. T.

2. Comparer spécialement Herzog, pp. 124, 135-136, avec Turmel, *Histoire du dogme du péché originel* (tiré à part), pp. 116, 189 et 199 (Mâcon, 1904). Les deux

***

Le but de cet article était de prouver qu'Herzog est un plagiaire. Il resterait à montrer quel est l'apport personnel de cet auteur dans *la Sainte Vierge dans l'histoire*. Pour cela, il faudra un article spécial. Qu'il suffise de dire que l'originalité de Herzog consiste surtout dans ses négations radicales, qui d'ailleurs sont à la portée du premier venu. Ensuite, il faut mettre à part le premier chapitre sur *la Conception virginale*, lequel constitue un travail nouveau [1]. Quant au reste, on se représente assez bien Herzog à sa table de travail. Son but est d'exposer les doctrines sur *la Virginité* « *in partu* », « *post partum* » et sur *la Sainteté* et *la Conception de la Vierge*. Tandis que M. Turmel avait divisé chacun de ces sujets en quatre morceaux séparés dans son livre, Herzog donne un exposé continu. Il a d'ailleurs profité des critiques faites à M. T. Ainsi il n'emploie plus le mot barbare Mari*a*logie, mais celui de Mari*o*logie. C'est qu'il a lu le compte rendu publié sur le livre de M. Turmel dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* [2]. Or, dans ce compte-rendu, un maître philologue disait : « Je n'ai vu ce terme (Mari*a*logie) nulle part ailleurs *et c'est un monstre*. »

Pour la période patristique, et on peut dire jusqu'au IX^e^ siècle, Herzog est essentiellement tributaire de M. Turmel. Il copie son modèle; il prend de nouvelles références dans les auteurs déjà cités par M. T.; il se donne le luxe de citer des auteurs nouveaux; enfin il ajoute de petits hors-d'œuvre, mais tout cela ne va pas très loin. Le plus souvent, il se borne à continuer les lignes déjà tracées par M. Turmel. Et même,

auteurs s'accordent particulièrement pour accuser d'incohérence la doctrine de saint Thomas sur le péché originel.

1. Pourtant ici encore la dépendance d'Herzog s'affirme par une lacune qui existait dans M. Turmel. Celui-ci, dans l'*Histoire de la théologie positive*, n'a rien dit des discussions patristiques sur les généalogies évangéliques, considérées comme une objection à la conception virginale Là-dessus Herzog, ne trouvant rien dans son modèle, a écrit bravement, p. 13 : « On a cru, pendant des siècles, que Jésus avait été conçu par l'opération du Saint-Esprit, sans se douter que saint Marc et les *généalogies* s'opposaient à cette croyance. »

2. Tome IX (1904), p. 400.

à certains endroits Herzog se substitue à M. Turmel. Par exemple, ce dernier avait écrit :

> On voit donc que les textes évangéliques furent parfois employés à contester ou à découronner la sainteté de Marie. Il n'en fut plus de même, à partir de la fin du IVe siècle. Alors saint Ambroise et puis plus nettement encore saint Augustin écartèrent de la sainte Vierge toute espèce d'imperfection. *Ce n'est pas ici le lieu de rapporter leurs textes* [1], qui s'inspirèrent non de l'Ecriture, mais de la raison théologique, ou, si l'on veut, du sentiment chrétien, *etc.*

A lire ce passage, on penserait que M. Turmel se proposait de revenir plus longuement sur ce sujet. Tout bonnement Herzog se substitue à lui et s'empare de ce programme. Les lignes qu'on vient de citer et celles qui les suivent donnent un résumé parfait des pages 42-44, 59-64 d'Herzog.

Quant à l'histoire de la théologie mariale depuis le IXe siècle, jusqu'au concile de Trente, Herzog est bien moins débiteur de M. Turmel. C'est que, pour cette période, ce dernier est fort bref. Néanmoins, ici encore, le plagiaire a largement trouvé à moissonner soit dans l'*Histoire de la théologie positive*, soit dans l'*Histoire du dogme du péché originel*. Pour le reste, il est débiteur des nombreux travaux qui ont paru sur l'Immaculée Conception, et d'autres travaux aussi.

***

Et maintenant, il faut bien dire un mot des conclusions du plagiaire. A propos de l'*Histoire de la théologie positive* de M. Turmel, le compte rendu de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* [2] disait : « J'ai signalé au passage quelques lacunes ou des points contestables. Sans doute, l'auteur n'en est pas responsable. Il ne pouvait pas dire toute sa pensée. » Tout différemment de M. Turmel, Herzog n'a pas eu de ces timidités : il a dit toute sa pensée. Il a retourné l'exposé de M. Turmel, en transformant en thèses les objections. Si

1. Dans le même sens le compte rendu de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (t. IX, 1904, p. 386) disait : « Il y aurait à ajouter à ce chapitre. »
2. Tome IX (1904), p. 400.

l'on fait la somme de ses conclusions, on arrive au résultat suivant.

D'après la doctrine de l'Eglise, la théologie catholique d'aujourd'hui est un enseignement à la fois traditionnel et identique à lui-même au cours des temps. Il remonte de proche en proche jusqu'aux sources de la foi : l'enseignement de J.-C. et des Apôtres. La démonstration théologique consiste précisément à reconstituer les témoignages successifs et concordants de cette tradition. A quoi Herzog répond que c'est là une prétention démentie par l'histoire. Sans doute, cette prétention n'est pas nouvelle ; l'Eglise l'a toujours eue au cours de sa longue durée. Mais cette prétention est d'ordre théorique : c'est une colossale illusion. En pratique, on n'a pas tenu compte de la tradition Le dogme catholique n'est pas sorti d'un enseignement traditionnel : il est la création spontanée et continuelle de la piété, du sentiment.

Le germe du dogme, au lieu d'être un élément doctrinal, est affectif. Le dogme se développe non dans l'intelligence mais dans la sensibilité, c'est-à-dire à l'aveugle. La donnée primitive, soi-disant révélée, n'a qu'une importance secondaire, et cela pour un instant.

Plus l'Eglise a vécu, plus les exigences de la piété et du sentiment ont augmenté ; plus l'écart est devenu grand entre les données primitives (historiques ou doctrinales) et les affirmations successives de la piété au sujet de ces données. Le dogme se développe en dépit de la tradition. Or l'Eglise a toujours fait siennes les affirmations grandissantes et les surenchères de la piété. Comme, d'autre part, elle a maintenu sa prétention théorique de reproduire l'enseignement traditionnel, elle s'est vue acculée à un travail continuel et décevant : celui de montrer que les affirmations nouvelles étaient contenues dans la foi ancienne.

On pourrait donc dire que l'Eglise parle toujours de la tradition et n'y pense jamais sérieusement. Dans ces conditions, démontrer le dogme par la tradition était non seulement une corvée, mais encore une entreprise sans issue. Il fallait en

venir aux explications artificielles, aux contresens, aux illusions plus ou moins volontaires et même aux faux [1]. A mesure que les formules du dogme variaient, il fallait d'abord leur trouver des preuves appropriées : de là d'ingénieuses créations. Il fallait, en second lieu, faire disparaître ou « exorciser » les preuves qui servaient à démontrer les formules antérieures du même dogme : de là un travail de grattage et d'interprétation. De la sorte, les variations du dogme ont pour corollaire les variations des preuves. Appliquez ce *schema* à la Christologie et à la Mariologie, vous aurez les conclusions d'Herzog. On me dispensera d'insister.

Les conclusions d'Herzog qui viennent d'être résumées constituent la contre-partie et le renversement des conclusions de M. Turmel. C'est en cela que le plagiat se révèle comme particulièrement indélicat. Les constatations qui précèdent sont péremptoires. Il est rare que la dépendance de deux ouvrages soit aussi étendue et aussi intime. Sans le moindre doute possible, Herzog est le plagiaire de M. Turmel. C'est même ce caractère d'évidence aveuglante qui rend incompréhensible la tentative d'Herzog. Comment a-t-il pu espérer

1. Ces conclusions sont la propriété exclusive d Herzog. Dans l'*Histoire de la théologie positive*, M. Turmel s'était borné au rôle de rapporteur. Il renonçait a juger la valeur des démonstrations scripturaires et patristiques qu'il retraçait (cf. *Ibid.*, à la fin de l'*Introduction*, p. XXVIII). Le critique déjà cité de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* a dit, à ce sujet : « On est surpris que M. T. ne veuille pas juger pour le moment cette érudition. » Cette réserve de M. Turmel a fait le jeu du plagiaire qui n'a pas eu la peine de réfuter une thèse contraire à la sienne.

Il faut avouer pourtant que, même sur ce point, Herzog trouvait quelques indications dans son modèle. Sur ce sujet, M. Turmel a écrit une longue note de trois pages, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (1900), tome V, pp.289 sq , au sujet de *l'Eschatologie à la fin du IV^e siècle :* « Avant la découverte de l'imprimerie, on employait surtout les trois procédés suivants pour écarter des Pères tout soupçon d'erreur : 1° suppression des textes gênants... 2° interpolation des textes... 3° fabrication intentionnelle de pièces fausses... A partir du XVI^e siècle, les faussaires n'ont pas complètement disparu .. Cependant la fabrication et l'interpolation des textes étant devenue d'un usage plus difficile, on a eu surtout recours aux procédés suivants : 1° emploi des textes apocryphes... 2° condamnation arbitraire de textes authentiques...; 3° dissimulation des textes ; 4° sollicitation des textes... Depuis quelques années heureusement ces excès tombent dans un discrédit trop mérité. »

Ce n'est pas d'aujourd'hui que le *Bulletin* remarque ces appréciations. Cela a déjà été fait par M. Portalié qui disait (*Bulletin*, 1901, p. 104) : « Reproduire de telles phrases, c'est le plus cruel châtiment. »

qu'elle passerait inaperçue ? Est-ce le succès d'entreprises du même genre qui lui aurait fait perdre toute prudence[1] ? Est-ce naïveté, Herzog ne se rendant pas compte de la puissance de la méthode critique pour l'analyse des textes ?

Quoi qu'il en soit, Herzog a joué une grosse partie et l'a perdue. Qu'il se console en faisant un retour sur lui-même. Il devra reconnaître que son acte n'est pas très courageux ni très honnête.

Ce plagiat est coupable aussi à l'égard de M. Turmel, dont Herzog s'est fait le sosie, prenant de lui une méthode, des références, certaines doctrines particulières et même un style. M. Turmel, longtemps collaborateur de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n'a-t-il pas connu le travail d'Herzog, ou, l'ayant connu, n'a-t-il pas remarqué qu'il y est indignement exploité et défiguré ? Je ne sais. En tout cas, maintenant que j'ai rendu à M. Turmel le service de l'éclairer, il ne saurait manquer de protester avec toutes les précisions désirables.

Mais il reste encore à dire sur Herzog-Sosie.

Louis SALTET.

(*A suivre.*)

1. Il y aurait à voir si Antoine DUPIN, l'auteur du *Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*, ne serait pas proche parent de Guillaume Herzog.

ESSENCE ET EXISTENCE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1]

Comment, dès lors, l'humanité du Christ pourrait-elle — en dehors, il est vrai, de toute relation de *récipient* à chose reçue,— être actuée par l'existence divine? Quel serait, en effet, le terme de l'acte créateur ou conservateur, si ce n'est la seule nature humaine, en tant que nature ou essence, car aucune existence nouvelle ne serait produite, et l'existence divine, étant immuable, ne serait en rien modifiée. L'action divine, qui est et doit être, ainsi qu'il a été montré, génératrice d'existence, au sens concret de chose existante, avorterait purement et simplement, puisqu'on lui assignerait un terme sur lequel elle est sans efficacité directe. On nous dit, il est vrai, que cette action aurait pour effet de faire communier l'humanité à un acte transcendant, mais c'est là précisément que gît la contradiction, car si la cause ne modifie point ni n'atteint réellement l'existence en agissant sur elle d'une façon effective, la vertu efficiente se concentre tout entière sur l'essence, qui lui échappe du reste entièrement, et, par suite, il répugne que cette essence, en tant qu'existante, procède de la causalité créatrice. C'est ce qu'en particulier ne semble pas avoir assez aperçu ni serré de près le P. Billot, dans sa théorie de l'union hypostatique [2]. — L'humanité du Christ étant une nature créée, il est donc nécessaire de conclure qu'elle tient son actualité d'une existence créée, ou plutôt qu'elle-même est créée en tant qu'elle existe par un acte strictement proportionné, avec lequel elle forme un tout métaphysique homogène, et qui, par suite, est infiniment irréductible à l'existence divine.— Et toutefois, si insoutenable que nous paraisse cette théorie, nous n'aurions garde de lui infliger, comme le fait le P. Piccirelli, le reproche de monophysisme. Il ne l'articule, à la vérité, qu'à l'adresse du P. Billot, mais au sujet des affirmations qui lui sont communes avec Cajetan et tous les défenseurs de l'unité formelle d'existence dans le Christ. Ce grief retombe donc de tout son poids sur la théorie même. Il est vrai que c'est sans dommage, car il manque de portée, puisque la communication de l'existence divine à la nature assumée n'aurait pas d'autre effet que d'actualiser cette nature. Les deux substances, tout en demeurant inséparables, garderaient donc leur entité propre et resteraient distinctes, intactes, inconfusibles. Où voit-on, dans cette formule, la moindre trace d'eutychianisme ?

Nous n'admettrons pas davantage la théorie de la subsistance adoptée par le P. Billot et, quoi qu'il soutienne, aussi étrangère que possible à l'enseignement de saint Thomas, sinon à celui de quelques rares thomistes. La subsistance, dans les créatures, consisterait en ce que chacune d'elles existerait par son existence propre, connaturelle et proportionnée, et cette subsistance serait, dans les substances créées, inséparable de la per-

1. Cf. *Bulletin* (1908), pp. 24 et suiv., pp. 59 et suiv.
2. Cf. *de Verbo Incarnato*, édit. 3e, pp. 138-9.

fection de *suppôt* ou de personne. L'humanité du Christ, existant d'une existence formellement divine, ne peut donc pas être une subsistance ou une personne humaine, mais elle est la chose du Verbe, parce que le Verbe lui communique son existence divine, c'est-à-dire l'existence divine sous le rapport où elle est l'existence du Verbe. Or, il nous paraît que cette notion de la subsistance est fondée sur un véritable contre-sens. Car le *subsistere* est la perfection de celui qui possède son être en propre, qui existe en soi et pour soi, qui s'appartient au lieu d'être la chose d'un autre : « *secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia : illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt*[1]. » Et par exemple l'accident ne subsiste pas parce que tout son être appartient à la substance. Au contraire, dans le cours normal des choses, la substance individuelle subsiste, parce que tout ce qui est en elle, soit à titre physique et formel, soit à titre métaphysique et transcendantal d'être et d'actualité, est son bien propre et naturellement inaliénable. D'où l'on voit que la subsistance n'a de racine et de fondement que dans la substance et dans sa capacité formelle de possession, de centralisation et d'autonomie, sans préjudice, il va de soi, de l'hétéronomie transcendantale qui la subordonne à l'acte pur, non pas proprement en tant que substance, mais en tant qu'être, et qui confère à son autonomie même le caractère de chose imparfaite et participée.

L'on comprend aussi, d'autre part, que la subsistance est l'acte propre du *suppôt*, de la personne, puisqu'elle consiste dans cette possession incommunicable de soi-même qui est la caractéristique de la terminaison hypostatique, et dès lors l'hypostase et la subsistance — celle-ci entendue au sens abstrait tout autant qu'au sens concret — vont nécessairement de pair, non pas seulement parmi les substances créées, mais aussi dans la substance divine.

Au contraire, le P. Billot place la racine propre et comme la cause formelle de la subsistance dans l'existence même connaturelle et proportionnée à la substance qu'elle actualise, en sorte que, si cette proportion et ce naturel équilibre cesse de se vérifier, la substance demeure dépouillée de sa propre subsistance, sans du reste perdre au change, puisqu'elle entre, du même coup, en participation d'une subsistance et d'une personnalité transcendante. Mais qui n'aperçoit la méprise fondamentale de cette théorie ? Le P. Billot, au lieu de traduire le *suum esse* impliqué par la subsistance dans le sens tout naturel, conforme à l'aspect le moins douteux des choses, et, aussi bien, traditionnel, de propriété, de maîtrise, d'autonomie, entièrement indépendante des variations éventuelles, d'ailleurs impossibles, de l'existence formellement considérée, l'interprète au sens de convenance adéquate, de commune mesure et de proportionnalité : point de départ inacceptable d'une théorie christologique dont la subtilité et la cohésion ne sauraient racheter la confusion initiale.

***

Nous nous en voudrions de terminer cette étude sans avoir signalé en peu de mots la regrettable exégèse de saint Thomas à laquelle le P. Piccirelli a laborieusement consacré la majeure partie de son livre. Elle se trouve divisée en deux parties complémentaires dont la gradation et l'a-

1. S. Th. Ia Q. xix, a 2.

gencement logique paraîtront sans doute à plusieurs assez mal calculés, car la première tend à démontrer, selon la formule même de l'auteur, qu'il n'est pas évident que le docteur angélique ait enseigné la distinction formellement réelle de l'essence et de l'actualité, et la seconde essaie de prouver qu'il est évident, au contraire, que la distinction professée par lui est tout simplement la distinction de raison fondée sur la nature même des choses. Mais quoi qu'il en soit du cadre même de la démonstration, nous estimons que celle-ci se ressent d'une triple erreur de méthode.

La première consiste en ce que l'interprétation de saint Thomas — et, tout aussi bien, la solution métaphysique du problème — est dominée, entre autres idées directrices, par le postulat qui établit indûment une similitude complète entre la composition de nature et de *suppôt* dans les substances corporelles et celle d'essence et d'existence. Qu'il suffise, pour en faire comprendre en peu de mots l'irréductibilité, de dire que, dans l'ordre des substances corporelles, la nature spécifique n'existe point à l'état pur et séparé, ni même à l'état précis et distinct. Ce qui subsiste, c'est l'individu, qui, identique à l'espèce dans l'ordre des substances immatérielles, s'oppose, au contraire, à l'espèce dans le monde corporel, comme le singulier et le concret s'opposent à l'universel et à l'abstrait. Et de même ce qui existe proprement et formellement, c'est l'individu, car cela seul, dans l'ordre substantiel, existe formellement, c'est-à-dire selon sa forme propre, qui subsiste aussi selon cette même forme. Dès lors, la nature spécifique n'existe pas plus formellement, c'est-à-dire à l'état précis et distinct, qu'elle ne subsiste. Mais elle existe d'une manière latente, enveloppée et virtuelle, dans la substance une de l'individu, qui tient d'elle, dans la somme de ses caractères constitutifs, ses notes spécifiques. Voilà pourquoi elle n'a d'existence séparée et distincte que dans l'esprit qui l'abstrait, c'est-à-dire la dégage, à l'état intelligible, de son milieu naturel, et se l'assimile. Et toutefois, par cette existence même enveloppée, réellement latente, elle se distingue non moins réellement de l'individu en tant qu'individu, lequel ajoute aux notes spécifiques ses caractères strictement individuants. Cette distinction est donc réelle, mais aussi purement virtuelle, comme est virtuelle l'existence de l'universel dans le particulier. Elle est, en outre, inadéquate, étant donné que la substance individuelle, qu'on oppose à la nature spécifique isolée par une abstraction, possède en elle-même toute la perfection substantielle de l'espèce. On en dira autant des formes plus universelles et plus voisines du genre suprême, contenues, elles aussi, virtuellement dans la substance individuelle, telles que la forme d'animalité et celle de vie dans l'homme individuel, par delà la forme d'humanité. Nous sommes donc ici en présence d'une distinction qui n'a pas dans les choses de réalité formelle, mais une réalité seulement virtuelle, et qui ne se vérifie formellement que dans l'esprit, par lequel nature et individu sont opposés l'un à l'autre : dès lors, c'est une distinction de raison *cum fundamento in re*, ou distinction virtuelle.

Au contraire, l'essence et l'existence sont réalisées en dehors de l'esprit selon toute l'entité propre, distincte et formelle ou quasi formelle de chacune d'elles. Et, par essence, il va de soi que nous entendons l'essence concrète et individuelle, soit réellement identique à l'essence ou espèce pure, soit réellement distincte de celle-ci ; car il n'est ici question que du sujet immédiat de l'existence, lequel est proprement la nature indivi-

duelle. Ce n'est donc pas l'esprit qui pose formellement l'essence et l'actualité dans leur entité propre, mais l'une et l'autre se rencontrent dans les choses exactement, distinctement, à l'état précis et formel d'essence et d'actualité, avant toute opération de l'esprit. Bien plus, c'est l'existence même qui réalise toute l'entité formelle, substantielle, individuelle de son sujet, et réciproquement l'essence est comme le fond où se délimite et se circonscrit l'acte de l'existence. D'où il suit que, si l'analyse découvre, entre le sujet de l'existence et son existence, considérés l'un et l'autre comme tels, un rapport de puissance et d'acte, ce rapport sera réel comme les termes qu'il unit, et, par surcroît, il se vérifiera formellement dans les choses mêmes, comme s'y trouvent formellement les deux extrêmes qu'il rapproche. Et parce que ce rapport implique essentiellement une distinction entre les termes, il s'ensuivra que l'essence et l'existence devront être dites distinctes d'une distinction adéquate, réelle et formelle. Or c'est justement ce que nous avons établi plus haut. Il est donc manifeste que ces deux sortes de composition présentent des divergences intrinsèques interdisant toute assimilation de principe qui aurait pour effet d'appliquer à l'une les lois propres de l'autre, et parce que saint Thomas enseigne, comme nous l'admettons, la distinction virtuelle de la nature et du *suppôt*, on n'est pas en droit de préjuger qu'il récuse la distinction formelle de l'essence et de l'actualité.

Le second vice de méthode est dans le procédé qui consiste à tirer un habile parti, fût-ce même au prix des confusions les moins excusables, des fragments où, abstraction faite du contexte, une lecture superficielle semblerait découvrir l'aveu d'une distinction purement virtuelle. C'est le cas ordinaire des textes analysés dans la deuxième partie, dite positive. Nous n'en citerons que deux exemples. Dans son Commentaire des Sentences [1], saint Thomas, après avoir distingué, pour les substances composées de matière et de forme, le *suppôt* ou la personne — *quod est* — et les éléments afférents à la réalité dans laquelle le suppôt subsiste — *quo est*, — envisage la même composition dans les essences subsistant en dehors de la matière. L'une d'elles, absolument transcendante, est à elle-même son acte, son existence et elle réalise la plus parfaite simplicité. C'est l'acte pur. Les autres, n'étant pas l'être même, ont une existence reçue d'autrui, et ainsi nous distinguons le *quod est*, c'est-à-dire l'essence subsistante, et le *quo est*, qui est l'existence, principe d'actualité pour le sujet. Et saint Thomas ajoute : « *Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius, hujusmodi quidditas, cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu ejus a quo esse habet... Et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in angelis compositionem potentiæ et actus...* »

De tout ce passage, que le P. Piccirelli qualifie de splendide, on déduirait plutôt, comme il est facile de s'en convaincre, la réalité formelle de la distinction entre le sujet actuel de l'existence — *quod est* — et l'existence même — *quo est*. Car le saint Docteur examine ici le rapport de la forme subsistante à l'acte par lequel elle existe réellement. Ce rapport, il le considère dans l'être même réalisé, et c'est dans cet être, en tant qu'actuel, qu'il en place les deux termes. Ce sont, d'une part, l'actualité, et, de l'autre, l'essence même informée, pour ainsi dire, par l'actualité. Il

1. In I, Dist. VIII, q. 5, a. 2.

ne prend pas l'essence au moment de la possibilité pure, laquelle est formellement éliminatoire de l'existence actuelle, et partant il ne l'étudie pas en dehors du sujet présentement existant, mais c'est dans la chose réalisée qu'il l'envisage, et c'est de ce point de vue qu'il saisit dans la substance cet attribut transcendantal de possibilité qui est la raison précise de puissance par laquelle tout être particulier se trouve ordonné à l'acte d'exister. Car la matière est une puissance vis-à-vis de la forme, et le composé de l'une et de l'autre est une puissance vis-à-vis de l'actualité. Mais il est clair que l'actualité est une raison d'acte très différente de celle qui est impliquée dans la forme. La forme actue dans l'ordre de l'essence, mais non, par elle-même et essentiellement, dans l'ordre de l'existence, car le composé, de lui-même, n'existe pas en acte, et il en va de même des formes séparées ou espèces subsistantes. Il y a donc une raison de puissance commune à tous les êtres particuliers, et qui rapporte la forme ou la nature parfaitement constituée à la perfection ultime, à l'existence. Or c'est cette raison même de puissance qui a reçu le nom de possibilité, et parce qu'un être naturellement en puissance ne saurait jamais cesser d'être en puissance, il faut au même titre qu'un être naturellement possible conserve cet attribut de possibilité à travers toutes les vicissitudes accidentelles ou quasi accidentelles dont il peut être le sujet. D'où il suit que, même à l'état de chose actualisée, l'être contingent garde intact ce caractère de puissance qui consiste formellement dans sa possibilité.

Or c'est sous ce dernier angle que saint Thomas aperçoit ici la possibilité, qu'il oppose, dans le sujet même réalisé, à l'existence, comme la puissance à l'acte. Que dit-il, en effet? *Hujusmodi quidditas, cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse.* Il s'agit ici, on en conviendra, de l'essence actuellement existante, et saint Thomas, considérant l'hétéronomie de son existence, en déduit son intrinsèque possibilité : elle est formellement possible, parce qu'elle tient son acte d'autrui, et donc, lors même qu'elle est en acte, elle reste formellement possible, c'est-à-dire en puissance, et cette puissance est un élément transcendantal de l'être contingent réalisé, l'autre élément étant l'acte même d'exister. Et ce qui confirme cette interprétation, c'est que l'opposition entre l'essence par elle-même existante et les essences conditionnées du dehors, est condensée par saint Thomas dans cette formule : « *Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata... et ita ipsa quidditas erit hoc* quod est, *et ipsum esse suum erit* quo est. » D'où l'on voit que, pour le saint Docteur, *être son existence — suum esse,* — c'est-à-dire ne faire qu'une chose, une réalité avec son existence, revient adéquatement à *être l'existence même — ipsum esse.* Et parce que les êtres qui reçoivent leur existence d'autrui ne sauraient être l'existence même, il en résulte d'une manière rigoureuse qu'ils ne sont pas davantage *leur* existence. Autre chose est donc en eux ce qui existe — *quod est,* — c'est-à-dire l'essence subsistante, autre chose l'acte d'exister — *quo est.* D'où l'on voit que, de ce passage analysé avec attention, se dégage toute la substance de notre théorie de la distinction réelle.

Au contraire, le P. Piccirelli, se fiant trop aisément à une simple apparence, veut voir dans la possibilité dont parle saint Thomas celle qui est réellement vide de tout acte et, par suite, ne gît pas formellement dans l'être existant, mais dans l'être inexistant : d'où il infère que, selon le

Docteur angélique, toute la distinction de puissance et d'acte se ramène, dans la matière qui nous occupe, à celle qui différencie l'être en acte de ce même être considéré à l'état de pure possibilité. L'essence réalisée et l'acte qui la réalise ne seraient donc qu'une seule chose réellement et formellement incomposée, indistincte, et composée d'une manière seulement virtuelle : « *ex doctrina D. Thomæ, realiter loquendo, τὸ esse est ipsa realis res a se, ut possibili, contradistincta. Dicitur enim :* invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. *Ergo in creato ente τὸ esse est ipsa actualis quidditas aut realis res a se, ut possibili, contradistincta* [1]. » Et quant au rapport d'équivalence signalé en termes exprès entre *être son existence* et *être l'existence même*, le P. Piccirelli en réduit étrangement la portée, lorsqu'il donne à entendre que, dans ce passage, la première de ces deux locutions n'est prise par saint Thomas qu'au sens où elle coïncide avec la seconde, c'est-à-dire au sens de possession nécessaire, absolue, inconditionnée et plénière de l'existence, et non en tant qu'elle peut exprimer simplement l'identité réelle du sujet de l'actualité avec cette dernière : comme si, au contraire, selon la signification la moins équivoque de cette formule, il ne fallait pas voir dans l'être qui *est son existence* celui-là même qu'aucun intervalle de nature ne distingue réellement et formellement de son actualité, d'où il suit que c'est l'identification réelle du sujet avec son acte qui équivaut, pour saint Thomas, à l'existence subsistante.

Il est vrai que, pour le P. Piccirelli et les partisans de la distinction virtuelle, on peut être identifié réellement avec son existence, sans que néanmoins l'existence soit, par définition, le bien propre de l'essence, et par là, à travers cette identification même, ils pensent ménager une issue à la contingence. Mais cette bizarre complexité de points de vue est absente du contenu le plus explicite des formules employées, ici comme ailleurs, par saint Thomas. Il ne s'avise jamais de ce départ, qui est capital dans la théorie de la distinction de raison, entre le fait d'être son existence par identité réelle, et celui de n'être pas son existence par définition. Il n'y a donc pour lui qu'une seule manière indivisible d'être son existence, savoir celle qui, comportant l'identité réelle, emporte du même coup l'identité parfaite, absolue, caractéristique de l'être nécessaire : par là il donne raison à ceux qui, voyant dans l'essence même définie ou quasi définie l'exemplaire authentique dont la définition ou la description analytique n'est que la copie ou la traduction logique, estiment que l'identification réelle de l'actualité avec l'essence implique, sans incertitude possible, l'identité transcendantale et inconditionnée de l'une et de l'autre, fondée sur les exigences essentielles du sujet.

Dans un autre passage tiré du commentaire d'Aristote par saint Thomas [2], Avicenne est signalé comme ayant distingué l'*ens* et l'*unum* de la substance; et le saint Docteur ajoute : « *Et de ente quidem hoc dicebat quia in qualibet re, quæ habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia ejus. Hoc autem nomen* Ens *significat ipsum esse.* Significat igitur, ut videtur, aliquid *additum* essentiæ. » Que l'on veuille bien souligner ce mot capital *additum*, que le P. Piccirelli ne paraît pas avoir suffisamment analysé. Or voici ce que répond saint Thomas : « *Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non*

1. *Op. cit.*, p. 380.
2. In IV Metaph. Lect. 2.

tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiæ. Et ideo hoc nomen Ens, *quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.* » Quelle est, à n'en pas douter, la pensée de saint Thomas? C'est que, contrairement à l'assertion d'Avicenne, l'existence ne survient pas à la substance à la manière d'un accident prédicamental, c'est-à-dire d'une forme et d'une nature nouvelle s'ajoutant au sujet comme une essence secondaire à l'essence principale, mais elle est l'acte transcendantal de la substance, c'est-à-dire celui qui fait *être* ce qui déjà est un *être;* or l'être ne saurait être hétérogène à l'être, comme l'accident à la substance. C'est pourquoi, tout en maintenant la distinction de l'acte et de la puissance — « esse rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia », — il exprime l'homogénéité transcendantale de l'être existentiel et de l'être essentiel en une formule saisissante, et néanmoins tempérée par la restriction nécessaire, lorsqu'il dit que l'existence est, *en quelque manière,* constituée par les principes mêmes de l'essence : « *esse enim rei... quasi constituitur per principia essentiæ.* »

D'où cette autre conclusion que l'on se sert indistinctement des vocables concrets tirés de l'essence et de ceux tirés de l'acte pour désigner une seule et même entité considérée sous des aspects divers. En effet, dès lors que le sujet de l'existence a un rapport transcendantal d'aptitude et de réceptivité à l'égard de cet acte, il s'ensuit que l'existence peut et doit être attribuée à son sujet par manière de notion et de vocable concrets, strictement et formellement appropriés. Car tout ce qui est dans un sujet doit lui être rapporté comme sa chose, mais à des titres inégaux. Ce qui, en effet, est purement accidentel appartient, certes, au sujet et lui sera attribué par des noms concrets, mais nullement comme constituant ce qu'il y a en lui de fondamental, et dès lors les vocables exprimeront sans doute le sujet, mais en fonction d'une forme qui lui est naturellement extrinsèque. Ainsi on dira d'un homme qu'il est vertueux, pour exprimer le rapport concret de la vertu à celui qui la possède : et toutefois cette proposition ne signifie point que la vertu soit l'acte strictement spécifique, bien moins encore transcendantal du sujet. Au contraire, l'existence en est l'acte transcendantal, et c'est ce rapport transcendantal que nous exprimons quand nous disons que le sujet actuel ou seulement possible de l'existence *est,* car l'essence n'a d'être essentiel que comme capacité d'être actuel. Toute essence est donc transcendantalement un être — *ens,* — et partant l'on comprend que ces trois concepts, *res, ens, unum,* signifient une seule et même entité, qui est l'être transcendantal, envisagée sous des raisons différentes. Mais qu'on veuille bien observer que, dès lors, l'*ens* désigne le sujet, le *quod est.* Tout autre est donc la question de savoir si l'*ens* s'identifie avec le sujet, et celle de déterminer si l'*esse,* c'est-à-dire ce par quoi l'*ens* existe — *quo est,* — est pareillement identifié avec l'essence. Or cette seconde question, ici comme partout, est tranchée négativement par saint Thomas.

Que si l'on veut avoir la confirmation de ce commentaire, il suffit de lire ce que le saint Docteur dit de la pensée d'Avicenne touchant l'*unum,* distinct, selon lui, de la substance, en la même manière que l'*ens* : « *De uno autem hoc dicebat, quia æstimabat quod illud unum, quod convertitur cum ente, sit idem quod illud unum quod est principium numeri. Unum autem quod est principium numeri necesse est significare* quandam naturam additam substantiæ ; *alioquin, cum numerus ex unitatibus constituatur, non*

esset numerus species quantitatis, quæ est accidens *substantiæ* superadditum [1] ». C'est donc bien exclusivement l'assimilation du composé transcendantal avec le composé physique de substance et d'accident que saint Thomas réprouve ici. Il ne sacrifie en rien la réalité formelle de la distinction impliquée dans le composé transcendantal : au contraire, il l'insinue de façon assez claire. Mais il s'élève contre l'erreur d'Avicenne ramenant l'existence à une entité accidentelle et prédicamentale, de telle manière que l'on ne puisse plus appeler le sujet *ens*, à titre essentiel, constitutif et transcendantal, mais à titre accidentel et, pour ainsi dire, extrinsèque.

Or, le P. Piccirelli s'est totalement mépris sur la portée du texte qu'il commente. Trop facilement égaré par les analogies ou consonances verbales, il voit, dans l'*ens* identifié avec le sujet, l'existence même actuelle, alors qu'il désigne le *quod est*, non le *quo est*, ou l'acte même d'exister. Et certes, dans le même fragment, saint Thomas affirme la distinction de l'essence et de l'actualité en termes assez explicites pour obvier à tout malentendu et suggérer d'opportunes réflexions à un commentateur non prévenu. Le R. P. n'a pas su s'en apercevoir, et ce défaut d'advertance ou de vigilance lui a fait commettre un quiproquo flagrant, qui se traduit par une conclusion foncièrement erronée : « *In hoc loco S. Doctor loquitur de ente participialiter sumpto, prout nempe ipsum esse existentiae includit, et quidem quatenus ipsam τοῦ esse realem rationem includit. Docet autem cum Philosopho, probat, tuetur contra Avicennam hujusmodi ens re esse idem cum sua essentia et sola ratione distingui* [2]. »

Nous signalerons enfin brièvement un troisième vice de méthode qui consiste, en présence des textes plus embarrassants par leur force et leur précision, à lever l'obstacle par l'emploi sagement dissimulé d'une pétition de principe. On en jugera par l'exemple suivant auquel nous bornerons nos observations. Saint Thomas, dans un endroit de ses Questions disputées [3], explique que la composition réelle de l'existence — *esse* ou *quo est* — et de son sujet — *quod est* — est nécessairement le trait commun de tous les êtres relevant de la catégorie de la substance. La raison qu'il en propose est que, si cette réelle distinction venait à manquer, les êtres substantiels qui participent à la même essence ou nature ne pourraient plus subsister dans des existences distinctes et incommunicables. Il est clair, en effet, que, comme la forme naturelle est une et réfractaire à la multiplication, laquelle ne peut l'atteindre — lorsqu'elle l'atteint — que du dehors et accidentellement, en laissant intacte son unité substantielle, l'existence qui l'actualise et qui serait avec elle une seule et même chose ne saurait davantage se multiplier. Dès lors tous les êtres qui, participant à la même essence spécifique, sont dans une condition strictement uniforme vis-à-vis de l'existence, ne pourraient exister que par une actualité réellement une et immultipliable : ce qui répugne. Il faut donc admettre la distinction réelle de l'existence et de son sujet substantiel : « *Omne quod est in genere substantiæ est compositum reali compositione, eo quod id quod est in prædicamento substantiæ est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis, cum quibus convenit in ratione suæ quidditatis... et ideo omne quod est directe in prædicamento substantiæ compositum est saltem ex* esse *et* quod est. » Or, au lieu

1. *Ibid.*
2. *Op. cit.*, p. 387.
3. *De Veritate*, *q.* 27, *a.* 1, *ad* 8^{um}.

d'expliquer ce texte, soit par sa teneur propre, soit par comparaison avec d'autres passages similaires, le P. Piccirelli aime mieux l'interpréter à l'aide d'une supposition gratuite qui préjuge le sens des affirmations de saint Thomas.

Il nous déclare, en effet, que, la distinction formellement réelle n'étant pas nécessaire pour expliquer la multiplication des existences substantielles, on ne peut admettre avec vraisemblance que saint Thomas ait ici voulu parler de cette distinction : en sorte que l'on découvre ce que le saint Docteur a dit par ce qu'il a dû dire. On suppose donc déterminé par avance, et par un critérium formellement étranger au texte dont on entreprend la discussion, le sens du passage mis en cause : « *D. Thomas, ut aliquid sit in genere substantiæ, realem compositionem.., directe inter suppositum et esse, indirecte aut consequenter inter essentiam actualem substantialem et esse requirit, ut possint haberi individua realiter distincta... Atqui ad hoc non requiritur... compositio distinctioque formaliter realis... requiritur vero et sufficit compositio... fundamentaliter realis. Ergo* [1]. » Ces lignes qu'on serait tenté de prendre pour une réfutation du saint Docteur, et qui se donnent, au contraire, comme un essai de mise au point critique de sa pensée originale, trahissent d'elles-mêmes le sophisme latent du procédé dialectique adopté par leur auteur.

En réalité, nul n'a établi avec plus de vigueur et de clarté que saint Thomas la distinction formellement réelle des deux principes de l'être créé. Il a fait plus et mieux que de nous laisser des formules, si limpides soient-elles, car les formules, ne rendant pas compte des principes qu'elles énoncent, ne savent pas se défendre contre les sophistications et les travestissements. Ce qui peut, seul, garantir d'une manière efficace l'intégrité logique d'une formule, c'est l'argument dont elle procède et d'où elle tire tout ensemble cette netteté décisive et tranchante qui la met à l'abri des entreprises de défiguration, et cette évidence qui l'accrédite. Saint Thomas ne s'est donc pas contenté d'affirmer, il a démontré et sa démonstration est à la fois une preuve apodictique et le témoin le plus explicite du sens authentique de la thèse.— Toute entité, déclare-t-il dans une page des plus connues, qui, dans un sujet, se distingue de l'essence, doit nécessairement être causée, ou par les principes de l'essence, à la manière des accidents propres consécutifs à la nature spécifique — telle la risibilité inséparable de la forme humaine et causée par les principes spécifiques de cette forme, — ou par un agent extérieur — telle la chaleur engendrée dans l'eau par le feu. Si donc l'existence même d'un être est autre chose que son essence, il faut que cette existence soit causée ou par un agent extérieur ou par les principes mêmes essentiels de l'être. Mais il est impossible qu'elle soit causée par les seuls principes essentiels, car si l'existence d'un être est causée, il répugne que cet être soit à lui-même le principe suffisant de son existence. Il est donc nécessaire que l'être, en qui l'existence est autre chose que l'essence, tienne son actualité d'un autre que lui-même.

Qui ne voit avec évidence que la distinction dont il s'agit ici est la distinction formellement réelle, la seule qui puisse exister entre l'effet et sa cause ou le principe et ce qui émane formellement du principe. L'exis-

1. *Op. cit.* p. 214.
2. *S. Th.* 1ª q. 3, *a* 4.

tence procède ou de l'essence même ou d'une cause extérieure à l'essence, et, de quelque côté qu'elle tienne son origine, elle procède en tant que formellement distincte de son principe ou de sa cause : car seule cette distinction explique qu'elle doive être formellement causée ou produite par l'un ou l'autre principe, à la manière de l'accident propre de risibilité qui émane formellement de l'essence dont il est distinct au même titre formel et réel, ou de la chaleur pareillement distincte et de son sujet et de la cause extérieure dont elle dérive par une action prédicamentale. Saint Thomas affirme donc entre l'essence créée et son actualité une distinction, qui, examinée à la lumière du contexte et de l'argumentation tout entière, ne peut être entendue que dans le sens d'une distinction formelle et réelle. Il place d'ailleurs celle-ci en corrélation immédiate et adéquate avec la dépendance à l'égard de la cause créatrice et conservatrice, et, par là, il rapproche dans une synthèse lumineuse et l'hétéronomie transcendantale des êtres créés, et la racine propre de cette hétéronomie, savoir la composition d'essence et d'existence qui, en toute réalité contingente, combine et distingue à la fois, d'une manière formelle et réelle, ces deux principes métaphysiques de l'être.

R. HOURCADE.

NOTES ET CRITIQUES

Depuis longtemps, les élèves et les professeurs des séminaires désiraient la refonte et le rajeunissement des deux tomes du *Manuel Biblique* relatifs au N. T. Ce n'est pas qu'il n'y eût là beaucoup de connaissances exactes et de détails intéressants. Mais tout y était si vieillot ! La rédaction avait une aisance et une saveur de sermonnaire. Les cinq cents questions, ou à peu près, entre lesquelles se répartissait la matière d'un volume rappelaient les catéchismes par demandes et par réponses. Et l'ordre logique s'y voilait de manière si discrète que le lecteur était prié, pour en prendre une idée, de lire à l'avance la table des matières. Aussi, ces deux derniers tomes du Manuel ne vivaient-ils guère que de la vie des deux premiers. Même ce peu de vie empruntée menaçant de s'évanouir, M. Brassac, professeur d'Ecriture Sainte à l'Ecole de théologie catholique d'Issy, a été chargé de leur insuffler une vie nouvelle [1]. Il était temps. « Du travail de M. Bacuez il ne reste guère qu'une cinquantaine de pages éparses çà et là. Tout a été renouvelé... » (p. V).

Ce nouvel ouvrage, après une introduction générale, traite, dans une première partie, des « Evangiles » et, dans une seconde, de « Jésus d'après les Evangiles. »

L'Introduction générale est courte (pp. 1-35). Félicitons-en l'auteur. Les élèves, pour qui on écrit les manuels, s'intéressent peu à ces questions érudites de l'appareil critique, quand on les leur présente en dehors de tout contact avec le texte. C'est dans l'étude du texte même qu'il convient de montrer le maniement des méthodes critiques : classification et choix des diverses leçons des manuscrits, confrontations des versions, détermination du sens. Choses minutieuses, travaux arides. Il faut voir leur importance effective avant d'estimer leur intérêt théorique. Cette introduction cependant, si courte qu'elle soit, paraît surchargée ou mal équilibrée. Elle renferme quinze pages sur « le N. T. et la critique rationaliste » (pp. 20-35), dont on n'apprécie pas l'importance autant que M. B. Ni le naturalisme de Eichorn et de Paulus, ni le mythisme de Strauss, ni le pétrinisme et le paulinisme de Baur n'exercent, avouons-le, une action ni même une répercussion très sensibles sur les préoccupations exégétiques contemporaines. Ces systèmes surannés ne font plus impression. Les exposer et les réfuter, c'est peine perdue. Laissons-les aux historiens de l'exégèse. Par contre, les trois ou quatre pages consacrées à la doctrine et à la critique du « criticisme » sont superflues dans leur insuffisance. Pour ma part, j'aurais aimé un aperçu un peu détaillé des études néotestamentaires à l'heure présente. Sans doute « depuis Paulus, Strauss et Baur, il n'a paru aucun chef d'école... » (p. 30), ou, à tout le moins, c'est un titre qu'on a vu décliné, en France, par un initiateur de renom. Mais, en fait, il y a des écoles à tendances très marquées, catholiques et hétérodoxes, où l'on travaille,

1. *Manuel Biblique, tome III, Jésus-Christ. — Les saints Evangiles*, XII-756 p. Paris, Roger et Chernoviz, 1908.

sinon avec entente, du moins avec ardeur. L'auteur en parlera à l'occasion des solutions diverses ou contradictoires données par elles aux principaux problèmes. En les présentant ici il aurait simplifié et souvent éclairé sa tâche future.

En outre, le reste de son ouvrage y aurait gagné en sérénité. Il y a en effet trop de discussions, d'argumentations, de réfutations dans le présent manuel, et l'esprit se fatigue à courir sans cesse d'une opinion à l'opinion contraire, au risque de ne plus pouvoir trouver une stabilité raisonnable. Sans doute, comme l'écrit M. B. à la première page du livre, « jamais on n'avait attaqué les Saintes Ecritures... avec une telle passion. Ce n'est pas un passage seulement, ce sont des livres entiers, la plupart des livres dont on prétend détruire l'autorité » (p. V). Mais si le professeur conduit ses élèves sur ce champ de bataille où rationalistes, progressistes, traditionnels et ignorants en sont perpétuellement aux mains, c'est moins pour les pousser dans la mêlée que pour leur en montrer de loin les évolutions d'ensemble, et pour les persuader de la sûreté de ses positions. Il doit donc surtout décrire : indiquer la ligne des points inattaquables ou plutôt imprenables, signaler les points faibles, désigner les positions perdues ou intenables, mais se garder lui-même et garder ses élèves de cette fièvre guerrière qui trouble les esprits, et déforme ou envenime les conflits, C'est cette description, je n'ose dire désintéressée, mais froide et rassise, que j'aurais préférée à l'exposé de M. B., toujours loyal, il faut le dire mais de ci de là gâté par un goût trop prononcé pour la polémique ou l'apologétique.

Dans la première partie, l'auteur étudie les quatre évangiles, soit individuellement, soit dans leurs relations, relations qui ont donné naissance à la question synoptique et à la question johannique. Pour chaque évangile sont traités les points suivants : auteur, authenticité, intégrité, destinataires, date et lieu de composition, traits caractéristiques et plan. Tout est parfaitement divisé et subdivisé, ce qui, soit dit en passant, facilite peut-être l'étude de mémoire, mais rend la lecture péniblement cahoteuse et multiplie les répétitions ; deux inconvénients qui pourraient n'être pas inévitables et qui, d'ailleurs, n'amoindrissent en rien la valeur des renseignements accumulés par M. B. Accumulés n'est pas trop dire, car on peut aimer dans un manuel cette sage sobriété des détails qui charge moins et stimule plus l'esprit de l'élève, et laisse au professeur quelque chose à dire. Que M. B. ne s'en soit pas contenté, c'est une question de points de vue, et on ne la discute pas. Mais il y a certains défauts de méthode qui gâtent singulièrement cette exposition parfois touffue.

Le premier, c'est que M. B., trop assuré d'avance de la solution qui doit suivre ses preuves, étreint un peu trop lâchement son argumentation. Par exemple, « il s'agit de savoir si notre premier Evangile est l'œuvre de S. Matthieu » (p. 44). On répond par l'affirmative. Le premier argument invoqué, c'est la « tradition ». Or que prouve-t-il, tel qu'il est présenté ? Simplement que le premier évangile était connu dès la fin du 1er siècle. De l'attribution à saint Matthieu, objet de la thèse, il n'est pas question. Bien plus, les citations qui suivent sont toutes, pour les plus anciennes, des citations de paroles de Notre-Seigneur, de logia. Si bien qu'en définitive, au lieu d'établir, comme il se le proposait, que saint Matthieu fut l'auteur du premier évangile, M. B. prouve uniquement l'existence, avant la fin du 1er siècle, d'un recueil de logia ou « dits » de Jésus. Et cette conclusion, si je ne me trompe, est précisément au rebours de la

thèse soutenue par l'auteur (p. 113). Autre exemple de flottement dans l'exposé des preuves. « L'auteur du 1er Evangile était palestinien. » C'est la thèse. Suivent les preuves. Voici la conclusion : « Il était donc palestinien ou du moins il tenait ses renseignements d'un palestinien » (p. 52). A la même page, procédé analogue. « L'auteur était témoin oculaire ». Suivent les preuves et la conclusion : « Ou bien S. Matthieu les a entendus [les discours]....; ou bien — et cela suffit à l'apologétique — il les a puisés à des sources autorisées soit écrites, soit orales ». Et alors l'auteur n'était nécessairement ni palestinien, ni témoin oculaire. Pourquoi partir sur des affirmations très catégoriques et finir par leur négation? Ce manque de critique qui induit M. B. à ne pas scruter à fond certaines de ses preuves lui fait écrire, çà et là, des propositions aussi absolues qu'irréfléchies. En voici une, par exemple, formulée à propos de l'auteur du quatrième évangile et de la confusion déclarée impossible entre Jean l'Apôtre et Jean le Presbytre. « A une époque si rapprochée de S. Jean, on n'a pu se tromper sur la personnalité de cet apôtre dans le lieu même où il avait vécu, et le confondre avec un personnage du même nom... »(p. 138). Or, il se fait, par une coïncidence assez piquante, que M. B. lui-même montre à quel point ces sortes de confusion, imputables à la similitude des noms, sont fréquentes.N'attribue-t-il pas au vicomte Melchior de Vogüé la restitution du Temple d'Hérode due au crayon du marquis de Vogüé,confondant ainsi un brillant écrivain et un savant sémitisant, deux Parisiens et, qui plus est, deux académiciens?

Un second défaut,c'est l'extrême incertitude où se trouve plongé le lecteur, où le sera l'élève, sur la pensée de l'auteur. M. B. n'est parfois pas assez maître de sa matière, soit qu'il n'ait pas approfondi telles ou telles questions, soit que sa position n'ait aucun caractère définitif, soit qu'il éprouve de la gêne à déclarer ce qu'il pense. Ainsi, dans la question très simple ou assez embrouillée des erreurs dans la Bible, à rapprocher la p. 116 et la p. 123, il est malaisé de saisir si les « détails » dans les évangiles sont jetés par-dessus bord afin de sauver la « substance »,ou si détails et substance sont défendus avec la même intransigeance. Sur la confusion des deux Jean, à laquelle il vient d'être fait allusion, pourquoi sert-on à l'élève les deux séries d'arguments en faveur de l'une et l'autre thèse sans qu'on l'aide à juger (p. 139 s.)? Dans la vaste question synoptique, si importante pour la crédibilité de nos évangiles, si intéressante par la reconstitution qu'elle exige du milieu chrétien primitif, se peut-il que M. B., après ses laborieuses recherches et sa rédaction consciencieuse, ne soit pas arrivé à une opinion personnelle, ou,du moins, à des préférences justifiées, et n'ait pu tirer une autre conclusion que ces seize lignes de la p. 114 ? Ce n'est pas une conclusion que de ne conclure à rien. « Ici,dit-il, il faut nécessairement recourir à la méthode éclectique... » Soit ! Mais que n'a-t-il cédé à cette nécessité et tracé, en un tableau assez large, les grandes lignes de cette synthèse heureuse et nécessaire ! »

Enfin, en dépit de détails abondants, plusieurs de ses thèses présentent je ne sais quoi de superficiel et d'incomplet. Les questions y sont traitées, pour ainsi dire, de l'extérieur ; on n'y entre pas à fond,et l'on en sort sans s'être douté de leur gravité. Voyez, par exemple, la question des « antilogies ou contradictions du N. T. » (p. 125). En moins d'une page, sous la rubrique « difficultés », on expose que, l'inspiration entraînant l'inerrance, il ne peut y avoir « aucune erreur dans les affirmations ou négations de l'écrivain sacré », alors que cependant les synoptiques fourmillent de

contradictions apparentes. C'est là une difficulté. C'est vrai. Mais n'aurait-il pas fallu montrer aussi que ces « contradictions » non seulement froissent notre conception de l'inspiration, mais encore, ce qui est plus grave, ont l'air d'ébranler la solidité historique des évangiles? Car, comment choisirons-nous entre ces détails divergents ? Faudra-t-il les éliminer tous pour ne garder que le noyau commun du récit, ou donnera-t-on la préférence à un évangile et pourquoi ? Et puis, le discrédit passant des détails aux faits eux-mêmes, n'en arrivera-t-on pas à dire qu'on ne sait à peu près rien de certain sur la vie et le ministère de Jésus ? De même, la demi-page consacrée à « la langue originale du Nouveau Testament » (p. 8) ne laisse guère entrevoir la question délicate qui s'y rattache. Si l'Evangile, en effet, a été conçu et formulé par des Sémites, nous ne le possédons que dans son expression hellénique. En passant de l'Araméen au Grec, n'a-t-il subi aucune transposition, aucune transformation ? N'a-t-il rien perdu ou n'a-t-il rien acquis? Que l'on songe seulement à la diversité de sens de l'expression « fils de Dieu » sur des lèvres juives et dans une bouche d'Hellène pour entrevoir la gravité de ce problème. Voilà des « difficultés » qu'il eût été opportun d'exposer et de résoudre.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à « Jésus d'après les Evangiles ». Elle n'est et ne peut être qu'une course rapide à travers les quatre évangiles préalablement disloqués pour permettre à leurs membres épars de rentrer dans un cadre logico-chronologique qui leur est à peu près totalement étranger. De la sorte, le caractère propre à chaque évangile est atténué ; la thèse que chacun développe est obscurcie ; et l'impression d'ensemble, en se compliquant, perd de sa netteté. Quant au cadre, si ingénieusement construit qu'on le suppose, il est toujours à demi arbitraire.

Aussi eût-il été préférable que M. B. distinguât plus franchement et le commentaire évangélique et l'introduction à ce commentaire. Ce sont là deux ouvrages différents. Combinés, ils se surchargent mutuellement, et ne reçoivent ni l'un ni l'autre les développements qu'ils comporteraient. Ainsi, le chapitre préliminaire sur la géographie, la situation politique et religieuse de la Palestine au temps de Jésus-Christ, aurait pu être plus fourni. C'était chose facile. Il suffisait d'y rattacher tels et tels détails noyés dans l'explication particulière des différentes péricopes. Cette description intéressante de « la vie journalière de Jésus » (pp. 389-393) et, d'ailleurs, de ses contemporains, aurait gagné à être développée pour devenir un tableau de la civilisation d'alors. Ces renseignements sur les phylactères (p. 385), sur la lèpre (p. 422), sur la ruine du temple (p. 446), etc., etc., auraient frappé et instruit davantage s'ils ne s'étaient trouvés quasi perdus au milieu d'autres détails. En somme, une « Clef des Evangiles » adaptée aux besoins de ses lecteurs et à leurs justes exigences aurait, semble-t-il, mieux valu que ce mélange. Ne pouvant se substituer à un commentaire des évangiles, le manuel aurait dû rester introduction, et avoir avant tout pour but, d'une part, d'enrichir l'esprit des élèves des mille et une connaissances de détails propres à faciliter la lecture et l'intelligence du N.T., d'autre part, de traiter les questions plus générales, comme celles du décret de Quirinus, de la date de la cène, de la réalité de la résurrection, etc. Mais il fallait bannir l'exégèse proprement dite du texte.

Je ne formulerai que deux observations relativement à cette seconde partie.

« Sous le rapport religieux, écrit M. B,. le peuple juif se divisait en

deux sectes principales : les Pharisiens, les Sadducéens auxquels on joindra les Esséniens » (p. 200). Cette répartition est heureusement moins rigoureuse, quelques pages plus loin (p. 214). Il ne faut pas oublier, en effet, qu'à côté de ces sectes fameuses et très caractérisées s'agitait la masse du peuple, portion de beaucoup la plus importante et par le nombre et par l'accueil qu'elle réserva à la prédication évangélique. Dans quelle mesure était-elle imprégnée par les idées pharisaïques sur le règne de Dieu ou sur le Messie ? Ce serait à rechercher. Car il pourrait se faire qu'après tant d'autres M. B. ait sacrifié à la superstition du document écrit, en dépeignant les idées et les aspirations des Juifs d'alors d'après ce que nous savons des idées et des aspirations des Pharisiens. Celles-ci, pour être consignées dans la littérature apocryphe, pour avoir défrayé les argumentations subtiles des chaires rabbiniques, avaient-elles franchi les limites sans doute étroites de la bibliothèque ou de l'école ? Qu'en redisait le parleur de la synagogue à la communauté assemblée ? Et surtout comment le populaire le comprenait-il, lui qui forma le premier et le plus docile auditoire du Sauveur ? Peut-être aurions-nous à simplifier beaucoup nos idées sur ce point.

M. B. est trop court dans ses explications de la « réserve de Jésus à dévoiler sa messianité et sa divinité » (p. 357). Cette question est à l'ordre du jour, certes. La thèse, disons plutôt l'hypothèse de la messianité en voie de formation et dans l'œuvre et dans la conscience de Jésus a des attaches évangéliques ; son aspect d'évolution intime séduit aisément les esprits à notre époque ; deux arguments qui méritaient autre chose que les pâles explications apportées : intérêt des âmes, des apôtres, de l'œuvre évangélique. Ces raisons supérieures sont bonnes en elles-mêmes, mais il peut se faire que leur transcendance même dépasse trop, pour les atteindre et les résoudre, les difficultés exégétiques ou psychologiques soulevées par cette question.

Les illustrations de cette édition nouvelle sont en nombre presque double de celles de l'ancienne. C'est justice. Aujourd'hui, les « figures », plans, vues ou cartes, occupent dans les manuels de l'enseignement primaire et de l'enseignement secondaire une place méritée par l'aspect agréable qu'elles donnent à un livre de travail, et par l'aide qu'elles prêtent aux efforts de l'imagination et de la mémoire. Mais, en vérité, M. B. aurait dû apporter plus de soin au choix et à l'exécution de celles qui ont la prétention d'« orner » son ouvrage. Il en est qui sont de pures horreurs : telle cette « barque de pêche sur le lac de Galilée » (p. 333) ; tel cet informe paquet de bûches appelé *volumen* (p. 7) ; tel encore ce personnage chargé d'exhiber un soi-disant « costume actuel des Orientaux » (p. 392). D'autres sont faites de chic, comme cette vue de ville forte qui représenterait Nazareth (p. 255), comme ces quadrupèdes étranges que renieraient sûrement de vrais « ânes d'Orient » (p. 613), comme cette montagne conique au front couvert de nuées, au pied perdu dans une forêt sinistre, et qui ne rappelle nullement, ne fût-ce que de très loin, la gracieuse rondeur du Thabor (p. 417). Enfin, il y en a de surannées, celle des « ruines de Tell Hum » (p. 365) où ont eu lieu de nouvelles fouilles, celle aussi du « jardin de Gethsémani » (p. 647) où les rustiques barrières de bois ont fait place à une grille de fer qui tient plus sûrement à distance la dévotion des pèlerins cleptomanes. Les quatre cartes, reportées à la fin du volume et d'un emploi facile, rendront de réels services à l'élève studieux. Seulement, il faudra lui expliquer que ces lignes bleues sinueuses représentent, çà et

là, les lits de rivières sans eau. On sait qu'au voisinage de Jérusalem, le Cédron est toujours à sec.

Malgré ces quelques critiques, je souscris de tout cœur au jugement que M. B. porte lui-même sur son ouvrage, par comparaison avec l'ancien : « Le fond... est plus substantiel ;... la méthode... est plus critique et plus didactique » (pp. V, VI). L'auteur y a déversé une foule de renseignements dont une copieuse bibliographie indique les sources. Un désir sincère d'être au courant perce dans nombre de pages et jusque dans les fluctuations de son style et de sa démonstration. Mais on ne peut que regretter parfois l'absence de la fermeté de pensée, de la rigueur de raisonnement, de l'attention habituelle aux idées générales, trois qualités qui donnent de l'unité à un livre et sont les grands éléments éducateurs. Si ces qualités manquent en partie, non pas à M. B., mais à son manuel, c'est que celui-ci n'a peut-être pas subi, dans son élaboration, l'épreuve et le contrôle de l'enseignement.

L. Desnoyers.

***

M. Desdevises du Dezert, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand, publie le premier volume de son ouvrage : *L'Eglise et l'Etat en France* [1]. Les récentes querelles soulevées autour de cette question n'ont pas seules suggéré à M. D. la pensée d'écrire ce large tableau d'histoire. La science n'est pas d'un polémiste. Il nous le dit, et nous l'en croyons, mais son livre vient bien à son heure : il ne se peut pas que le spectacle du passé ne révèle aux catholiques l'enseignement qu'il comporte. Du reste il faut remercier M. D. d'aborder ce sujet délicat avec beaucoup de délicatesse. Quoique d'esprit indépendant, il est sympathique et généreux. Il réclame la liberté pour l'Eglise (p. 361), se fait, aujourd'hui que l'on dépouille la société religieuse, le défenseur ému de la propriété ecclésiastique (p. 275), et sur la loi du 13 février 1790 contre le clergé, écrit ces lignes qu'il faut citer : « Cette loi apporta un trouble profond dans les consciences, fut pour un grand nombre de particuliers la source de malheurs immérités, arrêta des travaux scientifiques, désorganisa l'enseignement public. A toutes ces raisons, un politique nous répondit un jour : « Si l'on pensait à tout cela, on ne ferait jamais rien ! » Nous préférons le mot de Siéyès : « Quand on veut être libre, il faut savoir être juste » (p. 293). Ce sont de nobles paroles bonnes à recueillir à cette heure.

Le livre se compose de vingt-un chapitres, ayant pour objet, particulièrement, la question protestante, la compagnie du Très-Saint-Sacrement, le jansénisme, le quiétisme, la révocation de l'Edit de Nantes, la situation de l'Eglise au XVIIIe siècle, les cahiers du clergé en 1789, l'expropriation du clergé, la suppression des ordres monastiques, la constitution civile du clergé, le concordat de 1801. Dans tout cela, rien de bien neuf. M. D. n'est pas en quête de documents inédits ou de points de vue originaux : il parcourt les chemins parcourus, et ne tâche qu'à mettre en valeur les résultats acquis. Les pages brillantes ne manquent pas, en effet, ni les anecdotes qui, joliment présentées, retiennent quoi qu'on en ait, l'attention. Cette méthode a pour elle d'être charmante, mais M. D. a payé la rançon de cette qualité. On sera, en effet, surpris, de ne voir, dans un ouvrage consacré aux

1. Tome I, *Depuis l'édit de Nantes jusqu'au Concordat* (1598-1801), Paris.

rapports de l'Eglise et de l'Etat, aucun chapitre destiné à montrer que cette question n'était pas seulement au fond d'événements plus ou moins regrettables qui mirent aux prises l'Eglise et l'Etat, mais qu'elle avait sollicité l'attention des politiques et des penseurs. Et, par exemple, le XVIIIe siècle avait une doctrine sur cette question, élaborée par les philosophes, affirmée dans les œuvres d'un Montesquieu, d'un Helvétius, d'un Voltaire, d'un Rousseau, d'un d'Argenson, discutée par l'opinion. M.D. semble l'oublier. Le chapitre intitulé « l'Eglise et les philosophes » (pp. 193 et suiv.), est, par là, d'une insuffisance qui saute aux yeux. On nous rappelle les *Lettres persanes* de Montesquieu et l'on passe sous silence, complètement, *l'Esprit des Lois* et ses XXIVe et XXVe livres, qui sont la synthèse la plus complète, la plus originale, la plus curieuse de la doctrine du XVIIIe siècle. L'examen de ces livres eût sans doute amené M. D. à rechercher les mouvements d'idées qui entraînèrent l'opinion française. Si la politique religieuse de la Révolution n'a oscillé qu'entre deux théories : celle des violents, qui suppriment, et celle des « érastiens », qui oppriment la religion, c'est que les Français n'eurent pas, sur cette question, d'autre tradition. Et le fait est remarquable. Les livres de Crouzas-Crétet : *l'Eglise et l'Etat au XVIIIe siècle* (1715-1789), d'Albert le Roy « *la France et Rome de 1700 à 1715*, de Félix Rocquain : *l'Esprit révolutionnaire avant la Révolution*, eux-mêmes d'ailleurs incomplets, auraient fourni les matériaux d'où serait sorti le tableau de la vie de ces idées.

On pourra trouver étrange l'opinion de M. D. qui, au Concordat de 1801, préfère, dans l'intérêt même de l'Eglise, la Constitution civile du clergé (p. 360). Elle nous donnait, pense-t-il, plus de liberté. — La vérité est qu'elle nous donnait cette espèce de liberté qu'on appelle l'anarchie. Mais le Concordat ne fut-il pas un instrument d'assujettissement ? Soit, nous dirons donc que celui-ci était dangereux mais que celle-là était mortelle.

En somme, le livre de M. D. est une œuvre de haute vulgarisation ; il met sous nos yeux les idées et les faits épars dans de multiples études érudites ; il est la substance d'une quantité d'ouvrages particuliers, avantage que les lecteurs pressés ne déclareront pas méprisable. Mais sur les questions qui mettent en cause le droit ecclésiastique et la théologie, l'exposé de l'auteur doit être soumis à une critique continuelle.

J. Dedieu.

***

M. Gabalda, ancien gérant du *Bulletin*, nous communique la lettre suivante, avec prière d'insérer. Nous voulons bien faire droit à cette demande.

[N. d. l. R.]

Monsieur,

On me signale dans le dernier numéro du *Bulletin de littérature ecclésiastique* un compte rendu de mon ouvrage : *l'Eglise chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche* (Paris, Beauchesne, 1907). Permettez-moi d'attirer l'attention de vos lecteurs sur la fausseté de presque toutes les assertions qu'il contient et sur la façon toute particulière dont les citations sont faites.

Au dire de l'éminent auteur, je « donne à entendre que [la parole du Christ rapportée par saint Matthieu (XVI, 18)] n'a pas d'attestation antérieure à la fin du 1er siècle ». — Or, j'avais écrit (p. 122) : « Les chrétiens,

pouvaient lire dans l'Evangile selon saint Matthieu *avant la fin du 1er siècle* une parole du Christ qui était une promesse de pérennité en faveur de « son Eglise » (XVI, 18) ». J'ajoutais en note : « Les années 80-90 marquent le *terminus ad quem*. Les exégètes se posent la question de l'origine de ces deux *logia* et discutent leur rapport avec le texte primitif P. Batiffol, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1904, pp. 49-50 ; A. Loisy, *Autour d'un petit livre* (p. 162[2]), mais *on ne peut certainement pas placer leur insertion dans le premier Evangile plus tard que le premier siècle.* » — Premier démenti : il est catégorique.

L'auteur du compte rendu poursuit : « M. de G..., ayant à parler des premiers états de l'idée d'Eglise, a donné la primauté à la conception de l'Eglise mystique ». — Or, j'avais écrit : « l'Epître de saint Paul aux Ephésiens est *en même temps* la charte du règne de l'Esprit et des privilèges des charismes, et le message de fondation de « l'Eglise ». Il est même très remarquable que l'idée d'Eglise spirituelle se trouve ici intimement unie à l'image du « corps », dont J.-C. est le chef et dont nous sommes les membres. « Corps », d'une part, signifie un seul baptême, une seule foi garantie contre les courants de doctrines, des charismes et fonctions saintes « pour le perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ » ; d'autre part, ce corps, qui comporte une hiérarchie (celle du moins que l'auteur a devant les yeux) et des fonctions spéciales, doit être un, dit saint Paul, comme l'Esprit lui-même, afin que, « bien coordonné et formant un assemblage solide de par la force spirituelle attribuée à chacun, il obtienne de lui-même son accroissement ». *C'est donc ici une solennelle attestation de l'identité de l'Eglise spirituelle avec l'organisme de ce corps du Christ* ». *C'est pourquoi* la conception de l'Eglise mystique, première forme de l'idée d'*Eglise universelle*, engendrera l'idée d'Eglise hiérarchique *solidaire* ». — On verra par cette longue citation jusqu'à quel point le « difficile » lecteur qui cite ma dernière phrase en a altéré le sens, et combien ma « théorie » est différente de celle des critiques protestants. Le lecteur qui m'a lu avec « une [si] grande attention » aurait dû se souvenir de mon énergique répudiation de système d'Harnack dans les pages 94, 95 et 96 de mon livre, et ne pas présenter une page (p. 176) en contradiction formelle avec ce système comme en reflétant toute la doctrine. — Je n'ai pas parlé de « congénitalité », mais j'ai affirmé ce qui exprime la même chose en une autre langue « l'identité de l'Eglise spirituelle [et] de l'organisme [du] corps du Christ » (p. 176, l. 12 et 13).

Votre éminent collaborateur me reproche d'avoir « insinué des réserves » sur l'authenticité de l'épître aux Ephésiens (p. 293, dernière ligne, et p. 294, 1re l.). Or rien n'est moins justifié. J'ai laissé ouverte comme toutes les autres cette question d'exégèse néo-testamentaire débattue entre critiques, et j'ai expliqué pourquoi au début de mon livre (p. XI, note), mais j'ai ajouté, précisément à l'endroit visé (p. 97), que mon sentiment était favorable à l'authenticité en disant que l'hypothèse opposée me paraissait « bien douteuse ».

Le compte rendu continue : l'auteur « donne l'épître aux Éphésiens comme « un document éminemment représentatif d'un christianisme tout [1] « moral » (??) et dont l'auteur « est un authentique représentant du chris-

1. Le recenseur a eu soin, pour le critiquer plus sûrement, de fausser mon texte et d'y ajouter le mot « tout » devant le qualificatif « moral ».

tianisme spirituel (p. 97) ». — Voici les phrases dont il s'agit : « Il est « bien remarquable que l'épître aux Ephésiens, document éminemment « représentatif d'un christianisme moral (2e partie, IV, 17 ; IV,24 : l'homme « nouveau, la justice, la sainteté]), est *tout ensemble* le traité le plus ancien « et le plus sincèrement convaincu de toute l'antiquité chrétienne sur « l'Eglise ». — La seconde phrase est un peu longue ; en voici le sens rétabli : « L'auteur, apôtre inspiré qui découvre les origines de l'Eglise dans les éternelles volontés du Père... est un authentique représentant du christianisme spirituel ;... génie organisateur, il compare l'Eglise à une cité, à une famille, à un temple et cet édifice sacré lui apparaît reposer sur le fondement des apôtres et des prophètes ». — Les lecteurs attentifs apprécieront.

Je n'ai pas pu me rendre compte de la sottise ou de l'erreur que j'aurais avancée en disant que l'épître aux Ephésiens « dut contribuer grandement à élargir l'idée d'Eglise ». N'est-elle pas l'œuvre charismatique d'un apôtre « pour l'édification du corps du Christ » ?

On me fait un grief de n'être pas remonté à propos de saint Ignace au delà de saint Paul ; je ne pense pas que c'eût été d'une méthode irréprochable ; j'ai laissé délibérément cette question là où elle en était et je renvoie volontiers les lecteurs soucieux de s'en informer à une série d'articles de la *Revue Biblique* (1896, pp. 360 ; 1898, pp. 343, 355, 361) et à un article du *Bull. de litt. eccl.* (déc. 1903, pp. 27 suiv.), tout en disant que les premiers ne me paraissent pas de nature à satisfaire les historiens et que le dernier me semble peu conforme à la théologie.

On me reproche un vilain mot (ecclésiasticisme au lieu d'ecclésiologie), mais on est moins scrupuleux pour les choses. Tronquer des phrases (p. 294, l. 2) et reprocher à l'auteur leur insuffisante exactitude ; ajouter un mot à une citation (*ib.*) ; accuser quelqu'un d'une théorie (p 293, 3e § de la p.) qu'il réfute en plusieurs pages ; témoigner contrairement à la vérité au sujet d'une assertion que l'auteur n'a pas émise et qu'il contredit directement (p. 293, § 2, l. 12 et 13), voilà ce qui est grave.

Je ne fais pas de difficulté pour reconnaître que j'ai parlé de l'influence de la civilisation hellénique sur le christianisme d'Asie et que j'ai comparé la tendance hellénique à la personnalisation de la cité à la personnalité que saint Ignace attribue aux églises auxquelles il écrit. — Je suis trop persuadé qu'on ne sert bien l'Eglise qu'en étant sincère pour répudier ma pensée et mes phrases. — J'ajouterai que la dénonciation d'infiltration protestante est toujours odieuse, mais qu'on pardonne tout aux gens sincères. — Au reste, l'*Apocalypse* ne serait-elle pas un document asiatique ? et fera-t-on croire à quelqu'un qu'il y avait une *Urbs* en pays grecs et quelque chose comme la πόλις en Occident.

J'espère avoir montré que je n'ai rien emprunté à Sabatier et rien aux synthèses religieuses d'Harnack.

Henri de GENOUILLAC.

Le Gérant : P. LETHIELLEUX.

Poitiers. — Imp. Blais et Roy, 7, rue Victor-Hugo.

GUILLAUME HERZOG[1] ET ANTOINE DUPIN[2]

DEUX PSEUDONYMES D'UN PLAGIAIRE[3]

Dans la critique des sources, c'est souvent par des détails infimes qu'on est mis sur la trace de résultats importants. On dégage un fil, qui en tient d'autres, et, de proche en proche, la trame entière d'un document est soulevée et mise à nu. Rien de pareil n'a eu lieu dans la constatation du plagiat d'Herzog à l'égard de M. Turmel. A la première lecture de la moitié du livre, c'est par une impression d'ensemble que j'ai eu la conviction d'une dépendance entre les deux auteurs. Quelques sondages ont bientôt changé cette conviction en certitude. En second lieu, un mécanisme tout pareil m'a amené à constater que Dupin lui aussi a plagié M. Turmel. En troisième lieu, Dupin et Herzog se sont révélés comme un seul personnage, identique au sosie de M. Turmel. De là les trois parties de cet article.

I

Continuons d'abord l'exposé des plagiats d'Herzog envers M. Turmel, en prenant, cette fois, les exemples dans la Mariologie de M. Turmel *depuis Charlemagne jusqu'au concile de Trente*. Il faut signaler d'abord deux nouvelles traductions qui sont identiques dans les deux auteurs. La première est celle d'un fragment de la *Lettre* de saint Bernard aux chanoines de Lyon sur l'Immaculée Conception. Comparer Herzog[4], p. 114

1. C'est l'auteur prétendu du livre *La Sainte Vierge dans l'histoire*, Paris, 1907.
2. C'est l'auteur prétendu de la brochure *Le Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907. Ce travail a paru d'abord dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. XI (1906), pp. 219-231, 353-365 et 515-532.
3. Cet article est la suite d'un autre qui a paru dans le numéro précédent du *Bulletin* (1907), p. 73 et suiv.
4. Dans la suite de ce travail, pour les références qui renvoient à *La Sainte Vierge dans l'histoire*, le premier chiffre renvoie au tiré à part, le second chiffre,

(559), lignes 2-3 et lignes 27 et suiv., avec M. Turmel, p. 394, lignes 10-12, et p. 288, lignes 4-10. La seconde traduction identique est celle d'un passage du *De conceptu virginali* d'Anselme de Cantorbéry. Comparer à cet effet : M. Turmel, p. 395, lignes 11 et suiv. avec Herzog, p. 64 (509), lignes 10 et suiv. La seconde traduction contient une coupure ou lacune au même endroit ; il en est de même de la première traduction.

Mais celle-ci présente deux particularités. La citation d'Herzog, bien que conforme à celle de M. Turmel, est beaucoup plus étendue. Enfin deux citations fragmentaires faites par M. Turmel à deux endroits différents se retrouvent dans la citation unique plus étendue faite par Herzog. Pour obtenir pareille concordance, il a fallu une application extraordinaire. On n'imagine pas un plus dévot plagiaire. A moins qu'il n'y ait une source commune aux deux auteurs. Mais comment Herzog l'a-t-il dénichée? M. Turmel pourrait nous renseigner mieux que personne sur le choix à faire entre ces deux solutions. On voit comment les deux faits qui viennent d'être relevés complètent et compliquent les constatations déjà faites dans le premier article du *Bulletin*, pp. 81 et 82, surtout à propos de la lettre 42 de saint Ambroise.

Quant au plagiat des références de M. Turmel par Herzog, il va sans dire qu'il continue dans la partie dont nous nous occupons maintenant. Par exemple dans les sept pages de M. Turmel (pp. 394-400) consacrées à la *théologie patristique de l'Immaculée Conception*, on trouve quarante références, soit près de six références par page. Sur ce nombre, trente-six références, soit cinq références par page sont passées dans Herzog[1].

placé entre parenthèses, renvoie au même travail dans le tome XII (1907) de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*.

1. Le premier terme de l'égalité renvoie à l'*Histoire de la théologie positive* de M. Turmel, le second à *La Sainte Vierge dans l'histoire* d'Herzog. On rappelle que chaque note contient plusieurs références.

P. 394, n. 2 = p. 108 (553), n. 1, et p. 109 (554), n. 1 et p. 110 (555) n. 1. — *Ibid.*, n. 3 = p. 114 (559). — *Ibid.*, n. 4 = p. 113 (558). — P. 395, n. 1 = p. 62 (507) n. 2. — *Ibid.*, n. 2 = p. 122 (567) n. 1. — *Ibid.*, n. 3 = p. 122 (567), n. 2. — *Ibid.*, n. 4 = 64 (509) n. 2. — P. 396, n. 1 = p. 140 (585), n. 4, (deuxième référence). — *Ibid.*, n. 2 = p. 126 (571) n. 1. — *Ibid.*, n. 3 = 140 (585), n. 4. — *Ibid.*, n. 4 (deuxième

Autre chose. Herzog imite M. Turmel, jusque dans la manière d'utiliser la Mariologie qui se trouve dans le livre XIV du *De Incarnatione* de Petau. Avant de faire l'histoire de la théologie quant à la *Sainteté de Marie*, M. Turmel a écrit : « Dans les lignes qui suivent, j'ai pris pour guide PETAU, *De Incarnatione*, lib. XIV, cap. I. » Et en effet, pour cette partie, sur dix-sept références patristiques, quatorze lui ont été fournies par Petau. D'ailleurs, ce n'est pas seulement pour la *Sainteté de Marie*, mais encore pour *la Virginité « in partu »* que M. Turmel dépend de Petau, bien qu'il n'en dise rien à cet endroit. Sur seize références relatives à *la Virginité « in partu »*, M. Turmel en prend onze à Petau. Pour les cinq qui restent, il donne des auteurs qui avaient été cités par Petau, mais d'après des œuvres différentes.

Or, fait remarquable, Herzog, non content de plagier M. Turmel, en est venu ensuite à la Mariologie de Petau pour l'exploiter de même, et sans en avertir davantage le lecteur. De la sorte, dans de longues pages, l'exposé d'Herzog dépend essentiellement de Petau, soit par l'intermédiaire des emprunts de M. Turmel, soit directement, par le plagiat silencieux dont Herzog s'est rendu coupable à l'égard de Petau. On voit combien M. Turmel avait raison d'écrire dans la *Revue du clergé français* du 15 mars dernier : « Ce n'est donc pas par ses citations patristiques que M. Herzog attaque la foi, c'est par ses conclusions. » Je le crois bien! Beaucoup des citations d'Herzog viennent de Petau; seulement elles sont exploitées par un ennemi de la foi, contrairement à la doctrine de leur légitime propriétaire. Ce plagiat transformé en une opération de guerre est parfaitement odieux.

Il faut se représenter Herzog : 1° copiant les références de

référence) = p. 145 (590), n. 1 (deuxième référence). — *Ibid.*, n. 5 = p. 123 (568), n. 1. — *Ibid.*, n. 6 = p. 126 (571), n. 2. — P. 397, n. 1 = p. 126 (571), n. 4. — *Ibid.*, n. 2 = p. 139 (584), n. 3. — *Ibid.*, n. 3 et 4 = p. 115 (560), n. 1. — *Ibid.*, n. 5 = p. 139 (584); n. 4. — *Ibid.*, n. 6 = p. 140 (585), n. 2. — P. 398, n. 1 = p. 113 (558). — *Ibid.*, notes 3, 4 et 5 = p. 131 (576), n. 1. — P. 399, n. 1 = p. 134 (579) n. 2. — *Ibid.*, n. 2 = p. 143 (588), n. 1. — *Ibid.*, n. 3 = p. 146 (591) n. 2. — *Ibid.*, n. 4 = p. 146 (591), n. 1. — P. 400, n. 1 = p. 118 (563), n. 2. — *Ibid.*, n. 2 = p. 147 (592), n. 1. — *Ibid.*, n. 3 = p. 147 (592), n. 2. — *Ibid.*, n. 4 = p. 148 (593), n. 1. — *Ibid.*, n. 5 = p. 147 (592), n. 3. — *Ibid.*, n. 6 = p. 146 (591), n. 4.

M. Turmel ; 2° allant prendre dans Petau certains textes qui avaient été négligés par M. Turmel. C'est toujours Herzog-Sosie ! On va donner en note, à titre d'exemples, quelques plagiats silencieux d'Herzog à l'égard de Petau. Le premier terme des égalités renvoie à Herzog, le second, aux chapitres et alinéas du livre XIV du *De Incarnatione* de Petau [1].

Ces plagiats amènent parfois des faits humiliants. Par exemple on lit (Herzog, p. 45 (490), n. 7 : « Hormisdas, *Ep.* 79 : Matris vulvam natus non aperiens ». Cette référence est doublement fautive [2]. Vous pourrez continuer ces constatations ; on saisit le plagiaire sur le fait et dans une posture souvent ridicule. Au simple point de vue critique, *la Sainte Vierge dans l'histoire* sera la honte durable de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Comment la direction de cette *Revue* qui comprenait quelques critiques *di primo cartello* a-t-elle pu être victime de l'imposture d'Herzog ?

Tout en plagiant Petau, Herzog n'oublie pas M. Turmel. C'est ainsi qu'il donne p. 41 (486), n. 3, deux références à

1. P. 20 (323), n. 4, Epiphane = III, 11.— P. 21 (324), n. 3, S. Hilaire = III,10. — P. 22 (325), n. 2, Concile de Capoue = III, 5. — P. 22 (325), n. 3, pape Sirice = III, 5. — P. 23 (326) n. 3, S. Basile (?) = III, 7. — P. 24 (327), n. 2, S. Ambroise = III, 12. — *Ibid.*, n. 3, S. Jérôme = III, 13 — *Ibid.*, n. 4, Sirice = III, 5. — P. 41 (486), n. 2, S. Athanase et S. Epiphane = V, 5. — P. 42 (487), n. 1, S. Epiphane = III, 1. — P. 43 (488), n. 3, Sirice = III, 5. — P. 45 (490), n. 3. S. Léon (deuxième référence) = VI, 9.— *Ibid.*, n. 5, S. Fulgence (deuxième référence) = VI, 10. — *Ibid*, n. 7, Hormisdas = VI, 11 — *Ibid.*, n. 4, Pierre Chrysologue (deuxième référence) = VI, 10, et VI, 13 — P. 46 (491), n. 1, Proclus = VI, 3. — *Ibid.*, n. 2, Isidore de Séville = VI, 2. — *Ibid*, n. 3, Théodote d'Ancyre = VI, 4. — *Ibid.*, n. 4, Concile de Chalcédoine = VI, 1. — P. 47 (492), n. 1, Isidore de Séville = VI, 2 et 1. — *Ibid.*, n. 2, Grégoire de Nysse (?) = VI, 3 ; et Pseudo-Amphiloque = VI, 2. — *Ibid.*, n. 3, Jean Damascène = VI, 5. — P. 55 (500), n. 1, Chrysostôme (deuxième référence) = I, 4. — P. 56 (501), n. 1, Maxime de Turin = I, 6. — *Ibid.*, n. 2, Chrysostome = I, 4. *Etc.*

2. D'abord Herzog cite de façon inexacte le texte de Petau (*De Incarnatione*, XIV, 6, 11). Il s'agit de la lettre d'Hormisdas du 25 mars 521 à l'empereur Justin (Jaffé, n° 857). Il fallait citer : « *hominis more* matris vulvam natus non aperiens ». De la sorte le privilège de l'enfantement est relatif et n'a pas le caractère absolu qu'on croirait en lisant Herzog. La citation d'Herzog attribue à Hormisdas une doctrine qui n'apparaît que plus tard. Par suite de cette erreur tout l'exposé d'Herzog est brouillé.

En second lieu, dans son empressement à plagier Petau, Herzog n'a pas songé à vérifier ce texte dans les éditions récentes d'Hormisdas. Il y aurait vu que la négation *non*, dans ce passage, n'est pas attestée par les manuscrits : c'est une addition d'éditeurs trop orthodoxes. Il faut dire : « hominis more matris vulvam natus aperiens ». Cf. O. Guenther, *Collectio Avellana*, t. II, p. 720, Vienne, 1898.

S. Jérôme : (*Adversus Helvidium*, IV, et *Epist.* XXXII, 39). M. d'Alès, dans les *Etudes* du 20 février, a montré qu'il fallait lire *Adversus Helvidium*, 18. Mais il a renoncé à rectifier la seconde. Pour cela, il suffit d'ouvrir le *Saint Jérôme* de M. Turmel ; la page 176 vous fournit les deux références juxtaposées et vous rétablissez : *Epist.* XXII, 39 [1].

Quant à la théologie scripturaire de la *Virginité « in partu »* (Turmel, pp. 286-7), le premier article (*Bulletin*, p. 80) a déjà signalé une dépendance verbale entre les deux auteurs. Cet accord fondamental est complété par le passage des références de l'un chez l'autre. La note de M. Turmel, p. 287, n. 6, donne cinq références, qui se retrouvent toutes dans Herzog [2].

Quant au développement de la *Sainteté de Marie*, l'exposé d'Herzog, pp. 74-76 et 84 (519-520 et 529), est fondé sur l'opposition de l'enseignement de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard à celui de saint Bernard : la théologie de ce dernier étant appuyée sur la liturgie, celle des deux autres, sur la tradition théologique. Cette donnée est empruntée à M. Turmel, pp. 390-391 et p. 290. Comparer surtout Turmel, p. 391, n. 1, avec Herzog, p. 76 (520), n. 1, et p. 74 (519), n. 3.

II

Le sort de M. Turmel est vraiment étrange. Sa destinée est d'être plagié, sans qu'un mot en avertisse le lecteur, dans les deux ouvrages qui ont paru sous des pseudonymes dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* en 1906 et 1907 [3]. La chose est claire pour *La Sainte Vierge dans l'histoire* de Pseudo-Herzog. Elle n'est pas moins manifeste pour *Le Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles* par Pseudo-Dupin.

1. En écrivant mon premier article (*Bulletin*, p. 82), je disais : « M. Turmel annonce des références qu'il ne donne pas. Pour les avoir, il faut lire Herzog. Je donnerai plus tard l'explication de tout cela ». Je pensais alors que l'explication se trouve dans la dépendance des deux auteurs à l'égard de Petau. Après examen, cette solution ne me paraît pas aussi assurée. Il y a une source commune entre les deux auteurs, mais laquelle ?

2. *Op. cit.*, p. 51 (496), n° 1 ; p. 50 (495), n. 2 ; p. 50 (495), n. 5 ; p. 50 (495), n. 6.

3. Précisément les années où M. Turmel n'écrivait pas dans la *Revue*.

Cette dernière dénomination s'impose, car vous ne trouveriez pas plus Dupin à Paris qu'Herzog à Lausanne.

Donc Dupin a plagié M. Turmel. Dupin [1] écrit (p. 65) : « La Trinité de Tertullien ne tarda pas à *traverser la mer...* » Pour moi, moins heureux, je n'ai pas traversé les mers, mais, sans déplacement, j'ai pu parcourir quelques numéros d'un périodique intitulé *The New York Review*. Plusieurs d'entre eux contiennent, dans une traduction anglaise, de la prose de M. Turmel : ils suffisent à convaincre Dupin de plagiat.

On se rappelle la thèse de Dupin. L'histoire du *Dogme de la Trinité pendant les trois premiers siècles* consiste à exposer le conflit de la piété populaire et de la liturgie avec la théologie savante. Le dogme de la Trinité est le résultat d'un compromis qui a eu lieu entre la formule liturgique du baptême et certaines notions philosophiques ou religieuses (monothéisme, Logos). Le fait décisif a été l'existence de la « formule ternaire » ou le précepte baptismal, dans saint Matthieu. Le Christ n'a donné aucun précepte de ce genre. On a baptisé d'abord *in nomine Christi*. Plus tard seulement, la « formule ternaire » a été en usage dans le baptême et a été ensuite introduite dans la liturgie eucharistique et dans saint Matthieu. Ces faits ont eu les plus graves conséquences. La « formule ternaire » est devenue essentielle à la piété chrétienne. On avait une Triade à trois membres séparés ou peu cohérents : après bien des fortunes diverses, elle devait aboutir à la Trinité consubstantielle.

Pour constater l'emprunt de Dupin, considérons seulement un épisode de cette évolution : les rapports de la « formule ternaire » avec la théologie savante du Logos.

Cette théorie du Logos, dérivée de Philon, a eu l'avantage, quand on l'a appliquée au Fils, de donner au second membre de la « formule ternaire » beaucoup de consistance et une personnalité distincte. Au contraire, le troisième terme ou Saint-Esprit fut quelque temps compromis, comme personne distincte, parce qu'il n'y avait pas place pour lui dans la théorie issue de

1. Les citations de Dupin renvoient à la brochure de Nourry.

Philon, ni dans l'exégèse. Cette cause de trouble, dans la théologie trinitaire, est très apparente chez les apologistes et en particulier chez saint Justin. Ecoutons Dupin (pp. 30 et suiv.) :

Le troisième terme au contraire se vit, pendant quelque temps, menacé par la conception philonienne. Les apologistes se firent les ardents propagateurs de la théorie du Logos. Ils se plurent à le montrer apparaissant aux patriarches, inspirant les prophètes et enfin se faisant homme pour enseigner plus complètement aux hommes la vérité. Mais ils se trouvèrent bientôt placés en face d'un problème inattendu. Ils lisaient dans l'Ancien Testament que les prophètes avaient accompli leur mission sous l'influence de l'Esprit de Dieu. Ils lisaient également dans saint Luc que l'Esprit Saint était descendu sur Marie et l'avait fait concevoir. Dès lors comment échapper à cette conclusion qu'*entre l'Esprit et le Logos il y avait simplement une différence de nom et qu'au fond ils ne faisaient qu'un seul et même être?* Plusieurs apologistes identifièrent, en effet, le Logos avec le Saint-Esprit. Saint Justin *notamment enseigna que le Logos était l'Esprit*, qui, au dire du récit évangélique, était descendu sur Marie...

Comme, d'autre part, les apologistes croyaient retrouver dans le Logos le Fils de Dieu de la tradition évangélique et qu'ils étaient même en mesure de fournir une explication philosophique de sa génération, *ils arrivaient à distinguer deux êtres divins, ils n'en pouvaient distinguer davantage.* Ils connaissaient le Père, c'est-à-dire le Dieu infini ou, selon l'expression de saint Justin, « le Dieu par excellence » : ils connaissaient son Fils, Dieu en réduction, qu'ils appelaient indifféremment Logos, Esprit et, quelquefois encore Sagesse ; en un mot *ils avaient deux hypostases, ils n'avaient rien de plus.* Qu'allait donc devenir entre leurs mains la Triade sacrée qui, depuis un demi-siècle environ, avait fait son entrée dans les communautés chrétiennes ? Allait-elle disparaître après un règne éphémère?

C'est ici que la formule ternaire *fit sentir son influence.* Pendant que la philosophie alexandrine travaillait à appliquer son vernis métaphysique sur les données traditionnelles, *l'Eglise conférait le baptême, célébrait la sainte cène, accomplissait ses différents rites au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit,* sans se préoccuper des spéculations des savants.

La formule ternaire *était la clé de voûte de la liturgie,* et, pour ainsi dire, l'âme de la vie chrétienne. Logiquement, les apologistes auraient dû rejeter cette formule. Mais pour cela il eût fallu se mettre en dehors des communautés; or les apologistes croyaient fermement être d'accord avec la foi des simples. *Ils ne firent donc aucune difficulté de recourir à la* formule ternaire quand l'occasion se présenta. Saint Justin proclama hautement que les chrétiens ne se bornaient pas à adorer Dieu le Père, mais qu'ils mettaient le Fils de Dieu au second rang et l'Esprit prophétique au troisième.

... Ainsi les apologistes ne craignirent pas, par respect pour la formule ternaire, de tomber dans la contradiction et ils gardèrent la Triade que leur système repoussait.

Tout cet exposé, y compris les références qui l'accompagnent en note, dépend d'un article de M. Turmel sur *Saint Justin* dans

The New York Review. Voici d'abord pour le fond des idées; nous passerons ensuite aux références:

SAINT JUSTIN *ne pouvait pas ignorer la Trinité puisque la* FORMULE TERNAIRE *sanctionnée par saint Ignace, par saint Clément, par l'évangile de saint Matthieu était depuis longtemps en usage dans le* CULTE CHRÉTIEN... Mais il dit d'autre part que c'est le Logos qui a inspiré les prophètes. Cela montre qu'à ses yeux le Saint-Esprit est seulement une fonction du Logos, *et bien qu'il admette une Trinité afin de se mettre d'accord avec la* FORMULE TERNAIRE, *il voit dans la Trinité seulement deux personnes*, c'est-à-dire le Dieu suprême et son ministre le Logos, qui est chef de l'armée des anges. Et cela explique le passage de la *Première Apologie* (46) où nous lisons que les chrétiens servent et adorent Dieu, son Fils, l'armée des anges comme étant soumis au Fils, et l'Esprit prophétique. Justin mentionne les esprits angéliques après leur chef et avant *l'Esprit, qui aurait dû cependant être passé sous silence comme représentant seulement un aspect du Fils, et qui a été mentionné uniquement* PAR RESPECT POUR LA FORMULE TERNAIRE [1] (of respect for the ternary formula).

On m'accordera, je pense, que c'est toute la théorie et même le vocabulaire spécial de Dupin. Mais il y a mieux. Certaine note de Dupin (p. 33, n. 1) résume une page de M. Turmel dans *The New York Review*.

New York R., t. I, p. 339.

S. Justin (I *Apol.*, 6 et I *Apol.* 13). Ces deux textes joignent au Dieu proprement dit et au Fils une troisième personne, à savoir l'Esprit prophétique. Justin connaît la Trinité, une Trinité, comme cela est évident, *dont les membres sont de rang inégal* puisque le Fils est seulement le chef de l'armée angélique et le Père seul est l'Etre suprême.

Justin prétend d'ailleurs que *Platon aussi a connu la Trinité à l'école de Moïse* (I *Apol.*, 60). Il va sans dire que, dans ce dernier passage de la première apologie, TOUT EST ARBITRAIRE : l'*interprétation du texte des «Nombres»... l'explication du Timée... l'attribution à Platon de l'Epître à Denys... l'identification du troisième principe*... et finalement *la supposition que Platon ait connu les livres de Moïse*.

DUPIN, p. 33.

S. Justin proclama hautement que les chrétiens ne se bornaient pas à adorer Dieu le Père, mais qu'ils mettaient *le Fils au second rang* et *l'Esprit prophétique au troisième. En note : Apol.*, I, 13. Voir aussi *Apol.*, I, 6 où, entre le Fils et l'Esprit, est intercalée « l'armée des bons anges qui escortent le Fils et lui ressemblent » ;

Apol., I, 60, où AU MOYEN DE TROIS OU QUATRE ERREURS, [il] prétend que *Platon a puisé dans les livres de Moïse* la notion de Fils de Dieu et aussi d'une « troisième chose » qui est l'Esprit de Dieu.

En résumé, les pages 339-341 du tome I de la *New York Review*, qui portent le titre *La Trinité, L^e Saint Esprit*, sont

1. Numéro de octobre-novembre 1905, p. 341, de *The New York Review*.

passées intégralement de l'article de M. Turmel dans Dupin (p. 33). Il en est de même des pages 332-333 de la même *Revue* qui sont intitulées *Le Logos*. Comparer par exemple *New York Review*, p. 332, notes 4-5, et p. 333, n. 4, avec DUPIN, p. 28, n. 4 et n. 3 et p. 28, n. 1. Cette dernière note est même particulièrement curieuse. On y lit : « JUSTIN, *Apol.*, II, 6... Voir la note d'Otto sur ce texte. » Cette référence renvoie à Migne P. G., t. VI, col. 453, note 95. Or, dans *The New York Review*, t. I, p. 333, n. 4, M. Turmel n'avait, *sans le dire*, fait que délayer la note d'Otto à laquelle nous renvoie Dupin... pour abréger. Ce ne sont pas seulement des détails, c'est l'idée générale des pages 332-333 de la *Review* que Dupin a empruntée à M. Turmel, les nuances y comprises. A cet égard, comparer *Review*, pp. 332 et 333, à DUPIN, p. 28 : « Justin nous explique soigneusement qu'au-dessous du Dieu suprême qui ne pourrait, sans déchoir, quitter le ciel et se montrer aux hommes, il y a un autre dieu à qui il ne répugne pas de se mettre en contact avec nous. »

Un élément essentiel de ces emprunts de Dupin à *The New York Review* est la question de date. C'est en octobre-novembre 1905 que paraissait le travail de M. Turmel dans la *Review* américaine, et en juillet-août 1906 paraissait la partie correspondante[1] de Dupin dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. C'est ce qu'on pourrait appeler le plagiat « à la vapeur ». Mais il y a mieux. Dupin nous fournit un exemple du plagiat « télégraphique ». Voici comment.

P. 31, note 1, Dupin écrit : « Plusieurs [apologistes] cependant ne parlent jamais du *Christ*. Tel est le cas notamment d'Athénagore et de Théophile. Tatien se contente d'*une simple allusion*. » Or M. Turmel avait écrit dans l'article *Tatian*, de *The New York Review*, t. I, p. 786 : « Tatien ne fait jamais usage des expressions *Fils*, *Christ*, *Jésus*. Cependant il fait en passant *une allusion* à l'incarnation dans une phrase du ch. 2 ». En copiant, Dupin a simplement négligé de

1. C'est la seconde partie du travail de Dupin. La première avait paru dès le numéro de mai-juin 1906.

transcrire la référence finale. C'est d'ailleurs *la seule mention de Tatien qui soit faite par Dupin*. Sur cela deux remarques. A cet endroit la dépendance de Dupin quant à l'article *Tatien* est garantie par la dépendance du même quant à l'article *Justin* dont il a été question plus haut. Secondement, l'article *Tatien* est dans le numéro d'avril-mai 1906 de *The New York Review*. Or le premier article de Dupin sur la Trinité est de mai-juin 1906, et le deuxième, où se trouve l'emprunt, est de juillet-août 1906. Dupin était au courant des dernières nouveautés de M. Turmel... en Amérique.

III

On en conviendra, il serait très singulier qu'il y ait eu à la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* deux rédacteurs ecclésiastiques ayant chacun le goût du pseudonyme et faisant profession de plagier les livres de M. Turmel. On ne saurait signaler aucun autre auteur que M. Turmel vis-à-vis duquel Herzog et Dupin soient aussi redevables. Avec quelque habitude de la critique on conjecture aussitôt que Dupin et Herzog sont un même personnage. Ainsi en est-il, comme on va le voir. Et d'abord *La Sainte Vierge dans l'histoire* et *le Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles* s'éclairent mutuellement. Ces deux ouvrages sont l'application d'une même théorie que voici.

Il semble, à première vue, que le dogme soit le résultat de l'élaboration intellectuelle de certaines données primitives. C'est ainsi du moins que les théologiens présentent la chose : ils attribuent le développement du dogme au travail de réflexion des savants, Pères, Docteurs ou théologiens. Quelle erreur ! En réalité le dogme se développe sous l'influence de la piété populaire, c'est-à-dire par le peuple et malgré les théologiens et les savants. L'histoire de la théologie positive consiste précisément à mettre en lumière ce conflit, dans l'Eglise, du sentiment aveugle et de la raison cultivée. Le sentiment l'emporte toujours, la raison est battue. Je dirai que, remor-

qués par la piété populaire, les théologiens sont comme les vieux grenadiers entraînés par Napoléon Ier : ils grognaient toujours, mais ils suivaient.

Que ce résumé soit exact, en voici la preuve par des citations parallèles d'Herzog et de Dupin. Et d'abord Herzog :

Au-dessous de la théologie scientifique, il y a eu, dès les premiers siècles, et il y a encore aujourd'hui *une autre théologie, celle du peuple*. Pendant que les docteurs accumulent les raisonnements métaphysiques, le peuple qui vit de sentiments et d'impressions ne cherche que des fêtes, des cérémonies, des prières, des légendes. Bien que séparées profondément par leur nature et leurs tendances, les deux théologies réagissent l'une sur l'autre. Les théologiens obligent le peuple à réciter leurs formules qu'il ne comprend pas. *Le peuple, à son tour, oblige les théologiens à reconnaître ses conceptions enfantines et ses naïfs récits.* Les docteurs rejettent d'abord avec mépris les produits de l'imagination populaire. *Peu à peu, cependant, ils finissent par les accepter, et alors ils y trouvent matière à de nouvelles spéculations métaphysiques.* C'est de cette manière que s'est enrichie la théologie de la Sainte Vierge. P. 77 (522).

Le dogme créé par la dévotion populaire entre dans la liturgie et pénètre de là en théologie. Telle est la filière suivie par le dogme de l'Immaculée Conception.

Bernard avait essayé de tuer la nouvelle fête [de la Conception] en lançant contre elle l'enseignement traditionnel. *Le conflit que, d'accord avec les théologiens anglais, il avait allumé entre la liturgie et le dogme* devait avoir un dénouement imprévu. La fête de la Conception offrait un aliment nouveau à la piété intense dont la Vierge était l'objet. Quand on apprit qu'il y avait opposition absolue entre la science et elle et qu'il fallait sacrifier l'une à l'autre, *on sacrifia sans hésiter la science* et l'on professa que Marie avait été conçue en dehors du péché originel. Grâce aux objections dogmatiques qui lui furent suscitées, la fête de la Conception se transforma et prit un sens nouveau. Jusque-là elle n'était destinée qu'à perpétuer le souvenir de la faveur miraculeuse accordée à des parents stériles. Désormais elle aura pour objet l'exception à la loi du péché héréditaire faite par Dieu en faveur de Marie. P. 116 (561).

A partir de ce moment, les théologiens discutent. Parmi eux, les plus éclairés sont opposés au nouveau dogme ; les autres abondent dans le sens de la piété populaire, mais, sauf un seul, ils sont profondément inconnus. P. 122 (567).

Le dogme de l'Immaculée Conception avait son point d'appui moins dans le monde des théologiens que dans le peuple. *Or, le peuple était indifférent aux controverses qui passionnaient les savants...* En somme les chicanes des théologiens n'ont ni entravé ni accéléré les progrès de la croyance à l'Immaculée Conception. Celle-ci doit tout à la fête du 8 décem-

bre et à la piété qui lui ont conquis le peuple. *Maîtresse de la liturgie et du peuple, la doctrine de l'Immaculée-Conception vit aussi les puissances venir à elle.* P. 152 (597).

Ajoutez à tout cela l'extrême importance des formules de la piété ou de la liturgie. Ces formules souvent sont créées on ne sait comme, soit par le hasard, soit par la fantaisie ou le sentiment. Mais une fois acquises, elles deviennent une donnée essentielle de la théologie. Tels les mots *fête de la Conception, Vierge Marie.* « On employait du reste cette formule [Vierge Marie] parce que c'était l'usage, sans en mesurer la portée. Mais *les formules agissent d'autant plus puissamment qu'elles sont moins surveillées.* » P. 42 (488). Ainsi en est-il de la « formule ternaire », et par là nous rejoignons Dupin.

***

On a vu plus haut l'indication de la donnée fondamentale du *Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*. Tout se rattache à la « formule ternaire », dont l'origine est ultra-fantaisiste, mais qui devint de la plus haute importance quand elle eut été introduite dans la liturgie du baptême et par là rendue familière au peuple. Dès lors les savants durent compter avec elle. Ecoutons Pseudo-Dupin :

Associés dans la liturgie, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne pouvaient guère être séparés. On s'habitua en effet de bonne heure à les considérer comme formant un groupe indissoluble. (P. 15)... *La Triade était née sous l'influence de la formule ternaire;* c'est à cette formule également qu'elle a dû sa conservation. De bonne heure, en effet, elle subit des transformations profondes qui l'auraient infailliblement détruite si elle avait été laissée à elle-même. *La formule ternaire,* nous le verrons, fut son égide tutélaire. Elle lui permit de résister aux causes de dissolution qu'elle rencontra sur son chemin. P. 17.

Une cause particulièrement grave de dissolution est représentée par la philosophie des apologistes et particulièrement de saint Justin. C'est ici que prend place l'exposé sur saint Justin relaté plus haut (p. 115).

Un embarras tout pareil est encore sensible dans Hippolyte :

Hippolyte (*Adversus Noëtum*, 14) était donc inconséquent en affirmant, d'une part, que seuls le Père et le Fils étaient des personnes, et en mettant, d'autre part, au troisième rang le Saint-Esprit, qu'il ne regardait pas comme une personne. *Mais la formule baptismale lui montrait trois ter-*

mes associés ensemble. Il a préféré manquer à la logique, plutôt que de donner tort à la formule ; *il a admis une Triade composée de deux personnes et d'un don divin.* La théologie du Logos allait-elle donc toujours rester en lutte avec la liturgie ? P. 37.

Deux solutions se présentèrent : la théologie des hypostases ou de trois termes divins distincts, et la théologie modaliste, d'après laquelle il y a trois manifestations différentes d'une seule et même personne divine. La première théologie est celle des savants, la seconde, celle du peuple :

La théologie des hypostases était, en Asie aussi bien qu'à Rome ou à Carthage, une théologie savante, qui dépassait la portée commune. *Le peuple ne mettait pas dans la formule ternaire tout ce qu'y logeaient les intellectuels.* Il croyait à une Triade puisqu'il accomplissait tous ses devoirs religieux en l'honneur et sous les auspices du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais sa Trinité n'était celle ni d'un saint Justin, ni d'un Tertullien. Quelle était-elle ? P. 49.

C'était la théologie modaliste ; et à partir de ce moment l'histoire du dogme de la Trinité se confond avec le conflit de ces deux théologies. C'est l'autorité ecclésiastique représentée par les papes Calliste et Denys qui eut à prendre une décision. Celle de Calliste fut favorable au populaire : c'était un « modalisme incohérent » :

Il est probable, du reste, que Calliste ne s'était jamais fait illusion et qu'il n'avait jamais compté arracher des concessions aux chefs des deux partis en présence. Sa formule s'adressait aux partis eux-mêmes. *Les incohérences dont elle fourmillait et qui choquaient des hommes éclairés comme Sabellius et Hippolyte ne pouvaient être aperçues par la foule.* Celle ci se laisse duper par les mots, elle ne connait pas les exigences de la logique... Calliste a créé une sorte de théologie moyenne. P. 62.

C'est le pape Denys qui a formulé la doctrine trinitaire :

Le pape Denys se mit à tailler dans la Triade sabellienne et dans la Triade tertullianiste. Il prit à chacune ce qui plaisait; ce qui choquait il le laissa... En cherchant à fondre ensemble des conceptions qui se repoussaient, Denys s'exposait à aboutir au non-sens, à la contradiction, à créer une chimère. Néanmoins, il ne se laissa pas arrêter par ce danger, et il procéda avec confiance au travail de synthèse qui lui paraissait nécessaire. Ajoutons qu'il donna à l'élément sabellien la place la plus considérable... *La Trinité est l'œuvre, non du philosophe qui scrute, mais du pasteur qui tient à rester en dehors des spéculations.* Elle porte, au plus haut degré, l'empreinte de l'esprit romain. P. 75.

En résumé, en fait de théologie trinitaire, le peuple rem-

porte un succès partiel. Pour l'Immaculée Conception, on l'a vu, il a été plus heureux. L'identité de pensée entre Herzog et Dupin, l'opposition du peuple et des théologiens, est-elle assez établie? A qui fera-t-on croire qu'elle est le résultat d'une rencontre fortuite, et qu'elle provient de deux emprunts séparés à M. Turmel? En réalité Herzog-Dupin est un personnage unique, qui se donne le plaisir de pousser ses idées à bout. Pour le bien comprendre, il faut considérer à la fois *Le Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles* et *La Sainte Vierge dans l'histoire*.

D'ailleurs les indices ne manquent pas qui, réunis, prouvent l'identité d'Herzog et de Dupin. On se rappelle qu'Herzog affectionne les expressions *proclamer hautement*... se mettre *à l'école de*... Or, on lit dans Dupin : « P. 33. S. Justin *proclama hautement* que les chrétiens... P. 71. En revanche il se garde bien de nous apprendre d'où vient la doctrine qu'*il proclame si hautement*... P. 24. Les rares convertis qui avaient lu Philonet qui, *à l'école de ce philosophe, avaient appris*. » Voici d'autres expressions :

DUPIN	HERZOG
P. 24. *Les chrétiens d'origine païenne apprenant que Jésus*... P. 29. Tertullien et Origène *marchant résolument dans cette voie*,.. P. 17. La formule ternaire fut son *égide tutélaire*.	P. 6. *Les chrétiens d'origine païenne apprirent que Jésus*... P. 125. Albert le Grand et Bonaventure *marchèrent résolument dans la voie* frayée... P. 33. La sainteté de Joseph protégée par *l'égide tutélaire* du sentiment religieux.
P. 18. *Il enrichit la christologie*... P. 24. La christologie *s'enrichit*...	P. 76. Pierre Lombard *enrichit* les *Sentences* d'une autorité... P. 77. C'est de cette manière que *s'est enrichie* la théologie de la Sainte Vierge.
P. 36. Irénée avait une occasion *précieuse*... P. 62. Cela était pour lui un *succès précieux*.	P. 53. Les gnostiques voyaient dans ce passage un appui *précieux*... P. 86. Le docteur de Clairvaux réunit de *précieuses* adhésions... P. 92. Cette *précieuse* théorie de la concupiscence liée.., P. 145, offrir des autorités *précieuses*, etc. P. 136.
P. 15. *Le saint évêque*... PP. 22 et 23 le *grand apôtre*... P. 35. *Le grand adversaire des gnostiques*. . P. 41. *Le grand docteur africain*.	*Le saint docteur*... P. 20, *Le grand apôtre*... P. 21. Le *grand* évêque qui était en même temps un *grand* moine. PP. 21, 35, 57, le *grand docteur*

alexandrin .. P. 31. Le disciple du *grand adversaire d'Helvidius*... P. 39. Les deux *grands adversaires du docétisme gnostique*... P. 54. *Le grand polémiste africain*... P. 116. Le *grand* abbé de Clairvaux, etc.

Ajoutons que la manière de plagier est identique dans Herzog et Dupin. C'est une manière de razzia. Tout y passe. On a pu en juger par le plagiat du *Justin* de *The New York Review*, et par l'article précédent.

Les thèses que j'ai formulées sont donc démontrées. Dupin et Herzog sont deux pseudonymes d'un même personnage, qui est le sosie de M. Turmel. Ce sosie s'est fait un malin plaisir de compulser les divers ouvrages de M. Turmel : *Histoire de la théologie positive*, *Histoire du dogme du péché originel*, *L'eschatologie à la fin du IV^e^ siècle*. Il est même allé en Amérique chercher les articles publiés par M. Turmel dans *The New York Review*. Aussi quand on secoue Herzog-Dupin, il tombe du Turmel. Essayez un peu : c'est un jeu qui longtemps encore réservera des trouvailles aux chercheurs. Quelle audace, dira-t-on ; oui, mais aussi quel succès !

IV

Pour terminer, il me reste à signaler le fait le plus étrange de l'affaire Herzog-Dupin.

Le Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles, de Dupin, a paru dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* en trois articles des numéros de mai-juin, juillet-août et novembre-décembre 1906. Ces trois articles sont fortement liés par le système que l'on sait. Or il se rencontre qu'en juillet-août 1906, en même temps que Dupin publiait son *second* article, M. Turmel publiait, dans *The New York Review* un article intitulé *Le Dogme de la Trinité dans saint Augustin*. Singulière coïncidence, qui se complique d'une autre plus singulière encore. Dans l'article de la *Review* américaine de juillet-août 1906, un court historique est étroitement conforme aux trois articles de Dupin, dont il exprime les idées caractéristiques, et spécialement au deuxième article de Dupin paru en même temps. Et le fait est d'au-

tant plus surprenant qu'il s'agit d'une théorie très particulière et plus que discutable. Ici il faut cesser de parler d'un plagiat de Dupin, on se trouve en présence d'un fait d'harmonie préétablie entre deux critiques.

Pour que le lecteur puisse faire la preuve, voici d'abord le texte de M. Turmel :

> Quand saint Augustin reçut le baptême des mains de saint Ambroise, l'Eglise latine croyait depuis longtemps à l'unité de substance dans la Trinité. Tandis que l'Orient, afin de maintenir la distinction des hypostases concevait la divine nature commune au Père au Fils et au Saint-Esprit, *à la manière de l'humaine nature commune à tous les enfants d'Adam*, l'Occident, au contraire, imprégné de l'esprit de Sabellius, concevait la divine substance commune aux trois personnes *sur le modèle de la substance qui est en chacun de nous.*
>
> [*En note. Hippolyte et Tertullien, qui sont des exceptions, ne représentent pas la théologie de l'Occident sur ce point*]. Ici on considérait la divine nature comme un INDIVIDU, [là] comme une ESPÈCE... Jusqu'à l'époque de saint Augustin, on avait fait peu de chose excepté pour préserver la *formule d'abord faite par le pape Calliste et ensuite retouchée par le pape Denys*. Il avait paru suffisant de juxtaposer la notion de l'unité de la substance divine et celle des trois personnes [1].

Ce qui est particulier à M. Turmel, dans ce passage, c'est, première particularité, d'admettre que d'après les Pères grecs du IV^e^ siècle et d'une façon générale, d'après la théologie des hypostases, quant à l'unité de la substance divine dans la Trinité, il faut parler d'unité ou d'égalité *spécifique* et non de l'identité de singularité. Présentée d'une manière aussi absolue, cette théorie est certainement fausse. Les Pères grecs et les théologiens qui les suivent prennent souvent leurs exemples dans l'égalité spécifique, mais ils en donnent d'autres. S'il en était autrement, ces théologiens seraient trithéistes. Deuxième particularité également erronée : admettre que l'Occident, à l'exception d'Hippolyte et de Tertullien, était sabellien ou modaliste. Troisième particularité plus que discutable : se représenter l'origine du dogme trinitaire comme résultant d'une formule de Calliste retouchée par le pape Denys suivant un procédé très spécial. Or ces trois particularités se retrouvent exactement dans Dupin avec les explications qui

1. *The New York Review*, juillet-août 1906, p. 102.

les complètent. Qu'on en juge par des extraits de Dupin :

L'interprétation modaliste de la Triade fut de bonne heure en vogue dans l'Eglise romaine. Elle le fut surtout à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe... Le pape Victor s'en fit le défenseur... Les successeurs de Victor, Zéphyrin et Calliste, ne furent pas moins favorables à la doctrine modaliste. P. 57.

Pendant tout le second siècle, l'Eglise latine fut fermée à la théorie du Logos (ou des hypostases). On peut dire qu'il en était encore ainsi dans les premières années du IIIe siècle, car *Tertullien* et *Hippolyte*, qui prennent en main la cause du Logos, *ne peuvent dissimuler qu'ils ont contre eux l'opinion commune*. P. 48.

Ces extraits sont tirés de l'article de novembre-décembre 1906, mais on peut en donner de pareils de l'article de juillet-août (pp. 38-39) et de mai-juin (p. 25).

Venons-en surtout à cette idée de M. Turmel que Tertullien est une exception dans l'Occident modaliste ou sabellien. Comment comprendre cette exception? Dupin nous renseigne :

On doit, semble-t-il, conclure que *Tertullien a donné à la « persona » le sens que les Grecs attachaient à l'hypostase* et que nous attachons au mot individu. Avec les personnes, *il se trouvait en plein dans la pluralité. C'est pour retrouver l'unité* qu'il a eu recours à la fiction. Cette fiction a été celle de la substance *spécifique*... Il a eu recours de plus à la fiction gouvernementale. P. 46. (Article de juillet-août 1906).

Ainsi donc les particularités de la théologie de Tertullien d'après Dupin sont celles-là même que M. Turmel nous avait indiquées comme caractéristiques de la théologie grecque et généralement de la théologie des hypostases. Tout concorde et l'on voit comment Tertullien fait une exception en Occident : c'est qu'en fait de théologie il pose d'abord la pluralité et ensuite l'unité spécifique, tandis que les Occidentaux posaient d'abord l'unité de singularité et ensuite la Trinité.

Or cette théorie est nouvelle. Elle a contre elle l'enseignement commun non seulement des catholiques, mais encore des historiens protestants du dogme. On ne trouvera personne pour accuser l'Occident tout entier d'un sabellianisme ou modalisme aussi grossier. Tertullien et Hippolyte ne sont pas les isolés qu'on dit. Aussi pour établir sa théorie, Dupin est-il obligé de réfuter l'opinion commune. Pour cela, il s'en prend à Harnack. D'après ce dernier, Tertullien a affirmé

aussi énergiquement que possible l'unité divine, c'est pour obtenir la pluralité qu'il a eu recours à sa notion assez spéciale de la *persona*. On le voit, d'après le *schema* d'Harnack, Tertullien appartient tout à fait à la théologie occidentale, puisqu'il pose d'abord l'unité et ensuite la pluralité. Mais cette appréciation ne cadrait pas avec la théorie de Dupin. De là une longue réfutation d'Harnack, et en conclusion :

> On ne doit pas dire que Tertullien a exprimé l'unité de la substance divine « aussi énergiquement que possible », au point de ne pouvoir obtenir la pluralité autrement que par une fiction juridique (notion de la *persona*). S'il a besoin d'une fiction juridique, ç'a été pour maintenir l'unité et non pour obtenir la pluralité. P. 44. (Article de juillet-août 1906.)

A la bonne heure ! De la sorte Tertullien fait une exception en Occident et se trouve conforme à la théologie orientale. C'est l'idée de Dupin et de M. Turmel. Mais elle leur est tout à fait particulière. Comment se rencontre-t-elle sous leur plume, exactement à la même date, avec d'autres particularités [1] ?

Comme j'ai hâte de finir, je n'insiste pas sur la théorie qui ramène l'histoire de la Trinité à celle des formules de Calliste et du pape Denys. On n'a qu'à lire Dupin pour voir que c'est le fond de son système. Il faut noter seulement le procédé qui a fait obtenir ces formules. M. Turmel a écrit : « Il avait paru suffisant de *juxtaposer* la notion de l'unité de la substance divine et celle des trois personnes. » Or Dupin écrit :

> Le pape Denys proclame l'existence d'une vraie Triade. Or, en cela, il ne fait que reproduire l'enseignement de la théologie des hypostases... Il veut que l'on distingue le Fils et le Saint-Esprit du Père, mais il veut, en même temps, qu'on les fasse exister de toute éternité dans le Père : il veut que l'on sauvegarde le saint dogme de la monarchie. P. 72... A Tertullien il demande la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit. A Sabellius il emprunta l'immanence du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans l'essence divine. Il *souda* la Trinité de Tertullien à la monade de Sabellius. P. 75.

C'est bien la juxtaposition. Après la date juillet-août 1906, la concordance continue à exister entre l'article *Athénagore*, publié par M. Turmel dans *The New York Review* de septembre-octobre 1906, et des idées très particulières qui se trou-

1. Le lecteur peut appliquer les mêmes considérations à Hippolyte, à l'aide des références fournies pour Tertullien.

vent déjà dans Dupin, dans le numéro de juillet-août précédent. Mais en voilà assez. Je m'en tiens aux documents dont je dispose.

***

On peut donc se représenter de la sorte l'origine des deux livres d'Herzog-Dupin. Comme première manifestation ou premier germe du système, il faut signaler l'article *Justin* écrit par M. Turmel dans *The New York Review*. Pseudo-Dupin emprunte cette idée et s'en sert pour construire *Le Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*. Encouragé par cet essai, il change encore une fois de nom et applique en grand la même idée dans *La Sainte Vierge dans l'histoire*. On se trouve donc en présence d'un ensemble organique.

Louis SALTET.

Un article sur Herzog publié par M. Turmel dans la *Revue du Clergé* du 15 mars me met dans l'obligation de donner un caractère un peu personnel à un examen que j'aurais tenu à laisser sur le terrain scientifique. A la fin de mon premier article, je disais (p. 89): « M. Turmel, longtemps collaborateur de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, n'a-t-il pas connu le travail d'Herzog, ou, l'ayant connu, n'a-t-il pas remarqué qu'il y est indignement exploité et défiguré ? Je ne sais. » Aujourd'hui nous savons. M. Turmel a connu le travail d'Herzog ; il l'a même assez étudié pour en faire un compte rendu et cependant il n'a rien remarqué qui mérite d'être confié au lecteur. Herzog a plagié de la façon la plus suivie et la plus indélicate l'*Histoire de la théologie positive* de M. Turmel et la *Mariologie* de Petau, deux ouvrages que M. Turmel connaît assez bien, et pourtant ce dernier n'a remarqué aucun de ces deux faits.

Cet état de choses est si invraisemblable et si déconcertant qu'il faut en tenir la preuve matérielle pour y croire. Comme on sait, la susceptibilité des érudits, en matière de propriété littéraire, est devenue proverbiale. Petit travers dont on a ri parfois trop bruyamment et non sans injustice. Par exemple, vous trouvez que Denis Petau et Jean Morin se sont montrés acrimonieux dans leurs controverses ? D'accord, mais leur érudition leur coûtait si cher ! Aussi, dans certains cas, citer le travail d'un confrère constitue un devoir de la plus élémentaire honnêteté. Dans notre profession on est inexorable sur ce point. Les termes de « lynx » et d' « Argus » n'ont rien d'exagéré pour exprimer la clairvoyance des érudits à cet égard. Quant à M. Turmel, il est tout simplement aveugle. Les oublis et les indélicatesses d'Herzog à son égard lui échappent totalement. Le lecteur appréciera à sa valeur cet accord dans le silence entre M. Turmel et son sosie.

Mais il était écrit que tout serait déconcertant dans l'article de la *Revue du Clergé français* du 15 mars. *La Sainte Vierge dans l'histoire* appartenait de droit à la « chronique théologique », dont M. Turmel n'est pas chargé

à la *Revue du Clergé français*. Comme M. T... s'empresse de dire son mot sur le nouvel ouvrage, on en conclut naïvement qu'il a des remarques importantes à nous présenter. Quelle erreur ! Pour se dispenser d'aborder le fond de la question, M. T... écrit : « Une réfutation en règle de ce travail exigerait un *spécialiste*. » C'est un comble ! M. Turmel se reconnaît hors d'état de réfuter son plagiaire : on dirait qu'il prend un plaisir intense à être berné par Herzog. Il se représente celui-ci comme un maître de l'érudition et de la critique. Bien plus, un doute ne lui vient pas sur l'identité d'Herzog : seul de tous les critiques qui se sont occupés de la question, il semble croire à la réalité de l'historien Herzog, citoyen de Lausanne. Tout cela serait grotesque si la matière n'était pas infiniment grave. A d'autres titres, cet appel de M. Turmel à un spécialiste est déconcertant. Il a écrit deux gros volumes et de nombreux articles sur l'histoire de la théologie positive, et se trouvant en présence du premier travail d'Herzog, il cède le pas à celui-ci et renonce à la conversation. C'est trop de modestie pour cette fois. Je crois bien d'ailleurs que cet appel au spécialiste est isolé dans l'œuvre de M. Turmel. La caractéristique de son talent est plutôt l'universalité.

Quel est donc le but de l'article de la *Revue du Clergé français* du 15 mars ? Le voici : « Une réfutation en règle de ce travail [d'Herzog] exigerait un spécialiste. Les lignes suivantes n'ont pas la prétention de résoudre les difficultés. Elles se proposent seulement de les circonscrire, de les délimiter. C'est déjà faire œuvre utile que de *dire au soldat de quel côté il doit tirer sous peine d'égarer ses balles*, c'est préparer les solutions définitives que d'indiquer l'endroit où l'on peut espérer les trouver, où l'on doit par conséquent les chercher sous peine de travailler en vain. » Ainsi donc M. Turmel veut *régler le tir* des théologiens. Ce n'est pas une petite prétention ; c'est le rôle de l'officier et nous voyons bien par là que M. Turmel plaisantait en renonçant tout à l'heure au titre et au rôle de spécialiste. Maintenant il veut diriger l'action et cela est beaucoup plus franc. Instruisons-nous donc :

« Ce n'est donc pas par ses citations patristiques que M. Herzog attaque la foi, c'est par ses conclusions. Il veut nous montrer comment ont progressé et se sont développés, dans la conscience chrétienne, les divers titres qui font la gloire de Marie. Certes l'Eglise ne nous défend pas de croire au progrès des dogmes. Mais elle nous dit par la voix de saint Vincent de Lérins que ce progrès s'est accompli *in eodem sensu, in eadem sententia*. Elle accepte le progrès, le développement, mais non la transformation, la métamorphose. Or, M. Herzog prétend nous faire assister à une série de métamorphoses. Il nous présente la sainteté de Marie, son immaculée conception comme des produits de l'imagination chrétienne qui se sont transformés ou, si l'on veut, déformés au cours des siècles et au gré des circonstances. Ses conclusions sont absolument inconciliables avec la foi, et quiconque veut rester catholique doit les rejeter toutes sans exception comme sans réserve. Quant à l'apologiste, sans s'interdire d'éplucher les textes qui lui sont présentés, il doit s'en prendre surtout à la théorie que ces textes sont censés appuyer. Aux substitutions, aux métamorphoses que les incrédules prétendent signaler dans la théologie de la Sainte Vierge, l'apologiste doit opposer le progrès, le développement *in eodem sensu, in eadem sententia*. Ce développement suppose à l'origine un germe. L'apologiste doit retrouver dans la croyance des premiers siècles le germe divin dont les accroissements successifs ont fait

l'arbre majestueux que nous admirons aujourd'hui. Il doit donc interroger les Pères, fouiller la tradition. Il sera amplement récompensé de sa peine, le jour où il aura vengé l'honneur de la Reine du ciel [1]. »

C'est dire aux théologiens : et maintenant débrouillez-vous ! Cela ne serait qu'impertinent et de mauvais goût, si, par une rencontre bizarre (il y a tant de rencontres bizarres dans cette affaire), on ne croyait voir tout de suite à qui ce discours s'adresse. Dans les *Etudes* du 20 février dernier, sous le titre : *Pour l'honneur de Notre-Dame*, M. d'Alès avait commencé à éprouver l'érudition d'Herzog. Le résultat n'est pas flatteur : « A vouloir relever toutes les assertions gratuites, dit M. d'Alès, toutes les omissions, toutes les références fausses, tous les paralogismes de l'auteur, on aurait vite fait d'écrire un volume. (*Etudes*, 20 février, p. 471). » Chose étrange, M. Turmel, qui a été aveugle pour les indélicatesses commises par Herzog à son égard, a ressenti comme une injustice la critique un peu vive de M. d'Alès. De là, semble t-il, l'article de la *Revue du clergé français* du 15 mars. M. d'Alès, dans un article rapide et d'ailleurs plein de choses, avait discuté des références de détail. Il s'agit bien de cela, répond M. Turmel : « Ce n'est pas par ses citations patristiques que M. Herzog attaque la foi, c'est par ses conclusions... Quant à l'apologiste, sans s'interdire *d'éplucher les textes* qui lui sont présentés, il doit s'en prendre surtout à la théorie que ces textes sont censés appuyer, etc. »

De ce point de vue l'article de M. Turmel paraît s'expliquer très bien. On était d'abord surpris qu'il eût voulu *régler le tir* des théologiens : c'est *rectifier le tir* qu'il fallait dire, car M. d'Alès a déjà commencé à tirer. Dès lors on appréciera à sa valeur la dernière phrase de l'article de M. Turmel : « [L'apologiste] sera amplement récompensé de sa peine, le jour où *il aura vengé l'honneur de la Reine du ciel.* » Que l'on se rappelle seulement le titre de l'article de M. d'Alès : « Pour *l'honneur* de Notre-Dame » et la phrase suivante : *Etudes*, 20 février 1908, p. 455 : « Nous abordons cette lecture — pourquoi le taire ? — avec le sentiment très vif d'une justice à revendiquer, *d'un outrage à venger*. Et volontiers nous redirions à la Vierge-mère, idéal de toute pureté, l'invocation de la sainte liturgie : *Dignare me laudare te, Virgo sacrata ; da mihi virtutem contra hostes tuos.* » Serait-ce cet accent qui aurait déplu au savant de Rennes?

***

Sous le titre : *A travers les périodiques*, la *Revue du Clergé français* du 1er avril contient la note suivante : *Bulletin de littérature ecclésiastique.* — (mars) Louis Saltet : *Un insigne plagiat.* Etablit d'une façon sûre que Herzog, l'auteur de *la Sainte Vierge dans l'histoire*, s'est servi des travaux de M. Turmel, bien qu'il n'en dise rien. Mais remarquons qu'il n'est pas le premier à agir de la sorte et que M. Turmel n'a jamais protesté publiquement. Remarquons surtout qu'on n'a pas le droit d'en conclure que le pseudo-Herzog n'est autre que M. Turmel. Nous pouvons affirmer catégoriquement et sans crainte d'erreur que M. Turmel n'est pas Herzog et que le dernier manuscrit envoyé par M. Turmel à la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (1905) avait trait à la controverse prédestinatienne.

1. *Revue du Clergé français* (15 mars 1908), pp. 669-670.

Remarquons enfin que, dans *la Revue du Clergé français*, 15 mars 1908, p. 670, M. Turmel a déclaré nettement au sujet du travail du pseudo-Herzog, que, si plusieurs des textes allégués par lui sont exacts, « ses conclusions sont absolument inconciliables avec la foi ». M. Saltet le note, du reste, en termes analogues (p. 82) : « Les conclusions d'Herzog qui viennent d'être résumées constituent la contre-partie et le renversement des conclusions de M. Turmel. »

Cette note ne dissipera pas le malaise occasionné par l'article de M. Turmel sur Herzog, dans la *Revue du Clergé français* du 15 mars. Ce ne sont pas les « précisions » dont il était question dans mon précédent article. Oui ou non, M. Turmel s'est-il aperçu du plagiat énorme d'Herzog à son égard ? Et si M. Turmel s'en est aperçu, pourquoi n'a-t-il pas jugé bon d'en dire un mot au public, étant donné surtout qu'il écrivait sur cette question ? Il ne sert de rien d'écrire qu' « Herzog n'est pas le premier à agir de la sorte et que M. Turmel n'a jamais protesté publiquement ». Croit-on qu'une pareille diversion réussira ? Qui a plagié M. Turmel sans le dire ? Et surtout qui a plagié M. Turmel au profit de l'incrédulité la plus radicale ?

En réalité, il s'agit du fait littéraire le plus scandaleux de ces dernières années. On s'est servi de l'érudition de M. Turmel comme d'une arme contre l'Eglise catholique. Cette affaire intéresse au premier chef M. Turmel. Le devoir lui incombe de démasquer Herzog-Dupin, et au besoin de demander des explications à qui de droit. L'abstention à cet égard est impossible.

L. S.

UN ÉVÊQUE FRANÇAIS DU XVII^e SIÈCLE

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT

Ce n'est pas ici qu'on pourrait se plaindre de voir consacrer tout un volume à Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai. Pour faire bon accueil à la publication [1] de M. le docteur Desmons, nous n'avons nul besoin de nous rappeler qu'avant de s'asseoir sur un siège aujourd'hui belge, Choiseul avait commencé par occuper celui de Comminges, où il s'était acquis le nom de Borromée du Midi et avait su faire bonne figure, dans les Etats du Languedoc, même à côté d'évêques aussi célèbres que Bosquet et Marca. Pour nous, comme pour nos lecteurs, l'intérêt de cette publication est ailleurs. Il est dans le rôle et le caractère du personnage et tout autant dans le tableau de son action pastorale, une des plus représentatives, à bien des égards, de l'œuvre de notre épiscopat du XVII^e siècle.

Issu d'une famille dont les membres s'élevaient sans effort au maréchalat et dont le chef était mort, en 1622, après avoir assisté à 47 combats et reçu 22 blessures, messire Gilbert de Choiseul du Plessis-Praslin achevait à peine ses trente ans quand il fut demandé pour coadjuteur par l'évêque de Comminges, qui ne le connaissait que pour l'avoir entendu prêcher une fois. Il était nommé le jour même où mourait son prédécesseur.

Arrivé dans son diocèse, il se mit à le parcourir en tous sens, sans se laisser arrêter ni par la difficulté des chemins à travers les montagnes ni par la rigueur de l'hiver. On le vit catéchiser les villages de pauvres bergers, assister des pestiférés, emprunter de l'argent pour nourrir les pauvres pendant toute une année de famine.

Malheureusement le Jansénisme venait de naître avec l'*Augustinus* de Jansénius. S'il faisait encore peu de bruit, il n'en fit que trop quand Nicolas Cornet l'eut réduit aux cinq fameuses propositions qu'Innocent X condamna en 1653, à la demande de 85 évêques français. Tous les évêques reçurent et firent exécuter la Bulle *Cum occasione*, quatre seulement, en la publiant, l'accompagnèrent d'explications qui équivalaient à un désaveu. Nous avons le regret de trouver parmi ces derniers notre Choiseul que des influences de famille avaient, semble-t-il, gagné de bonne heure aux idées de Port-Royal. Toujours est-il que Rome réclama, et la Cour ne fut pas éloignée de prendre des mesures rigoureuses contre les prélats récalcitrants. Mais l'espoir d'une soumission toujours promise, mais toujours reculée, fit accepter quelques atermoiements successifs ; enfin après quelque vingt ans de négociations, de tentatives d'accommodements, de formules proposées, retouchées et rejetées, nos quatre évêques se bornèrent à souscrire purement et simplement le formulaire d'Alexandre VII dont le pape voulut bien se contenter. Ce fut ce que les Jansénistes appelèrent un peu prétentieusement la « Paix de Clément IX ».

Si lentes et si décevantes qu'eussent été parfois les conférences qui l'avaient préparée, elles révélèrent du moins chez Choiseul un désir sincère de la paix des âmes. Le roi, qui le prenait pour un Janséniste intransigeant et brouillon, avait été heureux de trouver en lui un négociateur habile, tout dévoué à ses vues pacificatrices. N'était-ce pas à lui qu'on devait d'avoir

1. Dr Desmons, *Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai*. Libr. Casterman, Tournai, 1907, in-8 de XVI-623 pages.

pu aboucher avec les Jésuites Ferrier et Annat les représentants de Port-Royal ? et n'était-ce pas son intervention qui avait triomphé des dernières résistances de Pavillon d'Alet et de Caulet de Pamiers? Le roi ne l'oublia pas.

A quelque temps de là le hasard des batailles faisait tomber sous nos armes, dans la guerre de la succession d'Espagne, la ville de Tournai, dont le siège épiscopal se trouvait alors vacant. Après avoir conquis la place, Louis XIV se souciait de gagner les cœurs ; il crut trouver dans Choiseul l'homme capable de comprendre ses desseins et d'en assurer le succès. L'évêque de Comminges avait déjà refusé la coadjutorerie de Narbonne,le premier siège du Midi ; il avait même négligé, au grand mécontentement de ses parents,de solliciter celui de Toulouse au départ de Marca transféré à Paris, mais quand le roi lui eut dit : « J'ai besoin d'un homme comme vous pour mettre à la tête de mes conquêtes » Choiseul accepta par pur dévouement patriotique.

***

Nous n'avons pas à rappeler ici les conditions d'exercice de l'autorité épiscopale en France sous l'ancien régime, ni à dire dans quelles limites l'enserraient le droit commun, les exemptions, les coutumes locales, les institutions bénéficiales. Peut-être même ces limites étaient-elles plus étroites encore dans ces diocèses de Flandre où l'éloignement du pouvoir central avait laissé, pendant des siècles, plus de liberté aux initiatives individuelles ou corporatives.Choiseul allait en faire l'expérience dans des conditions particulièrement délicates. Car s'il mettait au premier rang de ses devoirs d'évêque le service de l'Eglise et le bien des âmes, il n'oubliait pas les intérêts du roi qui lui avait demandé de l'aider à achever la conquête du pays en faisant bénir l'administration française.

A peine arrivé dans sa ville épiscopale, où il déclina les honneurs d'une réception solennelle pour couper court à d'inévitables querelles de préséance, il se préoccupa de visiter son diocèse et d'administrer la confirmation. Dès la première année de son épiscopat, il confère ce sacrement à près de 100.000 personnes, il visite par jour quatre ou cinq paroisses, prêchant dans toutes et toujours voyageant à pied ou à cheval, jamais en carrosse. Ce spectacle joint à sa réputation de piété, à son grand air, à sa figure ascétique aux traits émaciés, tels qu'ils nous apparaissent dans un portrait des portefeuilles de Gaignières resté, je le regrette, inconnu à M. Desmons, lui eurent bientôt gagné toutes les sympathies. Mais son zèle pour « l'honnêteté et la pureté » de la morale chrétienne demandait plus et mieux. Il ne pouvait s'accommoder de la bonne facilité des mœurs que l'aisance avait introduite au milieu de ces laborieuses populations de Flandre. Les danses, les toilettes immodestes ou luxueuses, les *écriennes*, les *ducasses* tapageuses et autres amusements profanes n'eurent pas d'adversaire plus acharné que l'évêque. Je ne sais si sa sévérité, d'inspiration janséniste, ne l'entraîna pas ici dans quelque exagération ; il est sûr que Fénelon, qui le suivit d'assez près au sein de ces mêmes populations flamandes, prit bien moins les choses au tragique : « On ne raffine point ici, écrivait-il à Mme de Maintenon, en piété non plus qu'en autre chose, la vertu est grossière comme l'extérieur, mais le fond est excellent. Dans la médiocrité flamande on est moins bon et moins mauvais qu'en France. » Choiseul, qui en prenait moins facilement son parti, n'épargne ni plaintes, ni menaces d'excommunication, ni refus d'absolution pour extirper ce

qu'il considérait comme désordres scandaleux. Les processions où l'on versait à boire durent disparaître comme les travestissements de carnaval, comme les grands repas offerts dans les monastères à l'occasion des premières messes. Ainsi s'imposait, comme le dira l'abbé d'un de ces monastères, « la nécessité plus grande que jamais de se tenir dans la modestie depuis que l'on était exposé aux yeux des Français, qui ne peuvent souffrir sans scandale les excès de table ». L'impulsion donnée à l'enseignement du catéchisme, et la fondation des confréries complétaient en même temps cette campagne d'apostolat moral entreprise par l'évêque.

On pense bien que le clergé n'était pas oublié et avait la première part du zèle réformateur de Choiseul. Ce n'est pas que ce clergé offrît bien grave matière à la censure. Choiseul lui-même, peu enclin à l'optimisme, avouait dans son rapport à Innocent XI que, dans le grand nombre de ses clercs, il en connaissait bien peu qui ne fussent exempts de vices; beaucoup, ajoutait-il, ont des vertus et plusieurs ont un grand zèle pour la piété. Mais il n'était pas rare de trouver des curés ruraux se mêlant aux fêtes publiques, jouant aux cartes ou aux dés, tirant à l'arc, abattant le papegai, fumant la pipe en public, et fréquentant les cabarets, buvant le vin et la bière, attablés avec leurs paroissiens dans les ducasses, rivalisant au jeu avec les plus adroits et parfois manifestant à poings fermés leur dépit d'avoir été vaincus.

Pour rappeler ce clergé au respect de ses devoirs d'état et au souci des vertus de sa profession, Choiseul recourut surtout aux synodes et aux conférences. Les synodes furent un des grands moyens qui permirent à l'action de l'évêque d'atteindre à la fois le clergé et les fidèles. Préparés par les rapports envoyés par les doyens, par les renseignements recueillis ou par les observations faites par l'évêque au cours de ses visites pastorales, ils aboutissaient, dans les délibérations du clergé convoqué, à des statuts qui « allaient porter aux quatre coins du diocèse l'esprit de Choiseul ». Il en convoqua ainsi huit, dont les ordonnances sont minutieusement analysées par notre auteur.

Les conférences, déjà usitées en France, étaient inconnues dans les diocèses belges. Choiseul les introduisit à Tournai. Elles étaient mensuelles et obligatoires pour tous les membres du clergé, sous peine d'une amende d'un florin pour tout défaillant. Le règlement qui les établit peu à peu dans le diocèse — car Choiseul voulait ne rien brusquer — entrait dans les plus petits détails : défense était faite aux conférenciers d'arriver avant midi; ils devaient avoir dîné avant de se présenter chez le doyen. Tout au plus leur était-il permis de boire dans la maison du curé « un demi-lot de bière » pour lequel ils étaient autorisés à donner « trois paters » à leur hôte. Ces diverses mesures produisirent un excellent effet. « Nul pasteur de son temps, nous dit un historien du Hainaut, n'eût osé jouer aux cartes; le divertissement le plus séculier qu'ils se permissent était la danse ensemble et en rond, après le repas, pour aider la digestion. »

Il va sans dire que le séminaire eut les prémisses du zèle de l'évêque. Choiseul eut à le transférer successivement à Douai et à Lille avant de pouvoir l'installer dans sa cité épiscopale. Le règlement[1] qu'il lui donna se ressent peut-être un peu de la dure austérité de son auteur. Mais il ne faut pas oublier qu'il n'était exigé des séminaristes qu'un séjour de deux

1. Voici ce règlement : Lever 4 h. 1/2, prière du matin, angelus, oraison à la chapelle. De 5 à 7, étude dans les cellules; 7 h. messe suivie du déjeuner. 8 h., leçon de théologie scolastique. De 9 à 10 h. 1/2, étude dans les cellules, 11 h., con-

ans et que l'évêque ne leur demandait rien dont il ne donnât lui-même l'exemple et qu'il ne dépassât par son dévouement. Voici par exemple une des journées comme les séminaristes lui en virent passer parmi eux. C'est le supérieur du séminaire qui nous en a laissé le récit : C'était pendant les huit jours de la retraite d'ordination, où il donnait chaque jour deux instructions aux ordinands. Or « il arriva que, le mercredi, étant à jeun à cause des Quatre-Temps, comme il eut prononcé son premier discours de neuf heures jusqu'à dix, il alla à une maison de religieuses pour l'élection d'une nouvelle supérieure où il fit encore une exhortation de près d'une heure, ce qui, avec le temps qu'il employa pour recevoir les suffrages, le retint là jusqu'à deux heures et demie. Ayant appris, en sortant, l'heure qu'il était, il dit qu'il n'avait pas le temps d'aller dîner et qu'on le ramenât au séminaire, où il s'enferma dans une chambre jusqu'à trois heures qu'il fit son dernier entretien. L'ayant fini à quatre, il s'enferma avec un ecclésiastique dont il entendit la confession générale qui dura deux heures. » Il n'avait encore ni bu ni mangé, et il était âgé de 70 ans!

***

Jusqu'ici le ministère de notre évêque ne s'est certainement pas déroulé sans difficultés, mais nous ne l'avons pas encore vu engagé dans de franches luttes. Ces luttes commencèrent cependant presque avec les débuts de son épiscopat. C'est avec le chapitre même de sa cathédrale qu'il dut soutenir les premières. Et avec ses 43 chanoines, ses 12 grands vicaires, ses 36 chapelains et ses 139 suppôts, tenant de lui leurs bénéfices, c'était un terrible adversaire que le chapitre de Notre-Dame! Ne se disait-il pas d'ailleurs en possession, depuis le roi Chilpéric (!), d'exemptions et de privilèges qui l'autorisaient à soustraire à la juridiction de l'évêque la cathédrale, les 15 paroisses de la ville et toutes les autres de sa collation? Il voulait bien reconnaître à l'évêque le droit de s'occuper du peuple *in spiritualibus* et des biens des fabriques; il poussa même la condescendance jusqu'à lui laisser « permission de mettre des épitaphes, sonnage des cloches et autres choses semblables ». Mais il est bien entendu que le chapitre a seul pleine et entière juridiction dans les paroisses de son patronat, sur les pasteurs et autres ecclésiastiques qui les desservent; défense était faite à l'évêque de les visiter et même d'y envoyer son calendrier ou *Ordo;* quant à la cathédrale il ne pourra la visiter, ni même y faire des ordinations sans le bon plaisir du chapitre; en cas de procession publique, l'*indiction* appartient à l'évêque, mais l'ordonnance au chapitre [1].

Fort du droit que lui conféraient le concile de Trente et des Brefs pontificaux adressés à ses prédécesseurs, Choiseul voulut visiter la cathédrale. Le chapitre s'y opposa, Choiseul en appela au roi et proposa au chapitre

férence spirituelle ; 11 h. 1/2, examen de conscience et lecture du Nouveau Testament; 12 h., dîner et récréation ; 1 h. 3/4, vêpres et complies, études, matines et laudes ; 6 h., cours de théologie morale ; 7 h. 1/2, collation et récréation; 9 h. coucher.

1. Si on les laissait faire, écrivait Choiseul en 1668, dans son rapport au pape Innocent XI, toute l'autorité disciplinaire appartiendrait au chapitre, il ne resterait à l'évêque que la *cathedra* (*sola episcopo relicta cathedra*). Je ne sais comment traduire ce dernier mot, car quelque sens qu'y ait attaché Choiseul il reste au-dessous de la vérité. Veut-il parler de son trône au chœur? Les chanoines lui dénièrent le droit de l'exhausser et de le renouveler, même à ses frais, sans avoir obtenu leur approbation. Veut-il désigner la chaire? Les chanoines lui montrè-

un arbitrage. Le roi se prononça pour l'arbitrage, qui fut confié aux deux intendants de Flandre et de Picardie. Après un mois de palabres et de chicanes, ce fut tout juste si on put aboutir à un *modus vivendi* provisoire qui reconnaissait à l'évêque le droit de visiter la cathédrale et les églises à la collation du chapitre et d'y statuer ce qu'il jugerait à propos « mais en s'adjoignant deux chanoines à son choix »; il y eut bien encore quelque reprise des hostilités comme par exemple le jour où, Choiseul ayant fait un mandement prescrivant des prières pour le repos de la reine d'Espagne, sans consultation des chanoines, ceux-ci en firent un autre pour les paroisses de leur patronat et défendirent de lire celui de l'évêque. On revint encore devant les tribunaux, mais cette affaire et une demi-douzaine d'autres attendaient encore leur solution quand la mort vint trancher tous les débats en emportant Choiseul dans un monde plus pacifique.

Le peu que le chapitre laissait à l'évêque lui était contesté par les échevins. Ceux-ci lui dénient le droit de s'occuper du temporel; entretien des églises, des cimetières, fonds et fondations des écoles, réglementation des offices, érection ou suppression de paroisses, sont, disent-ils, de leur ressort. Une princesse d'Epinay ira même plus loin, elle entend réglementer la liturgie: inconsolable de la mort de son mari, elle ordonne de tendre de parements de deuil les murs de son église pendant un an; tant pis pour l'évêque ou pour les rubriques s'ils défendent l'exposition du Saint-Sacrement dans un sanctuaire tendu de noir. Sur cette dernière affaire, on plaida quatre ans pour savoir seulement devant quel tribunal l'affaire serait portée et quatre autres pour obtenir un jugement définitif. Le conflit avec les consaux ou échevins de Tournai menaçait de durer bien plus longtemps encore, puisque, dès le début, ils opposaient aux prétentions de l'évêque un mémoire qui ne contenait pas moins de 451 articles; mais Choiseul, selon sa manière de préférer les voies de douceur aux coups d'autorité, précipita le dénouement en portant l'affaire au conseil du roi. Il n'obtint, après trois ans de plaidoiries, qu'une demi-satisfaction; mais le sage se contente de peu, et, dans son rapport à Innocent XI, Choiseul se félicita d'avoir vu le roi confirmer toutes ses ordonnances de visite.

On pense bien qu'entre un évêque si entreprenant et les trente et quelques monastères ou couvents de son diocèse, qui se prévalaient de leurs exemptions ou privilèges plus ou moins authentiques, il ne manqua pas d'occasions de conflit. Mais nous nous bornerons au principal. A peine arrivé dans son diocèse, Gilbert s'autorisant de la récente constitution de Clément X *Superna magni*, entendit renouveler, après examen, toutes les licences de prêcher et de confesser données par ses prédécesseurs. Au jour fixé pour l'examen, 23 supérieurs de couvents se présentèrent bien chez l'évêque, mais pour lui signifier leur intention de ne point déférer à son ordonnance et lui demander de l'atténuer. Choiseul eut beau insister et prouver son bon droit, il n'obtint rien; il prorogea le terme d'abord fixé et fit d'autres démarches, mais sans provoquer d'autres réponses qu'une « menace de grève » de la part des religieux mendiants. Ce n'est pas ce que voulait Choiseul, qui ne pouvait pas se passer de l'aide des réguliers. De part et d'autre on s'adressa au roi qui, finalement, donna gain de cause à l'évêque, mais en l'avertissant, par-dessous main, d'user avec beaucoup de

rent bien qu'il n'y était point maître, puisqu'un jour, Choiseul ayant dépassé dans son sermon l'heure fixée pour l'office, « le bruit des chants canoniaux et des cloches le força d'interrompre tout net son sermon, au grand scandale du gouverneur et des officiers de la garnison ».

ménagement de l'arrêt qu'il obtenait. En cas de contestation et d'appel, les parties gardaient même la faculté « de se pourvoir par devant qui il appartient de droit d'en connaître ». C'est ce qui arriva ; quand l'évêque voulut se prévaloir de l'arrêt obtenu, les religieux, qui n'ignoraient pas sous quelle condition il avait été accordé, en appelèrent de l'ordonnance épiscopale ; l'évêque, dissimulant son dépit, prorogea *sine die* la date des examens et se contenta d'examiner, en attendant, les religieux qui n'avaient pas encore obtenu des pouvoirs.

***

Mais la lutte reprit bientôt, sous une forme un peu différente, il est vrai, quand, sous prétexte de combattre la « morale relâchée » et le probabilisme ou de guider la dévotion des fidèles, Choiseul entendit prescrire les principes sévères dont les religieux, comme tous les autres confesseurs devaient s'inspirer dans leurs rapports avec les fidèles. Il y eut encore pluie d'éclaircissements, de mandements et de répliques.

Il y eut même mise à l'index d'un ouvrage du Carme, Théodore de Bryas, le plus fougueux des adversaires de Choiseul ; mais il ne paraît pas que l'évêque, qui avait déjà condamné le livre, ait autrement triomphé de cette censure. Pareil malheur, il est vrai, lui arrivait à lui-même quelques mois plus tard pour une de ses lettres publiques, et il n'en témoignait pas plus d'émotion. Il en avait d'ailleurs pris son parti à l'avance. N'écrivait-il pas au cardinal d'Estrées qui, de Rome où il résidait, lui témoignait son étonnement de le voir s'exposer de gaîté de cœur aux censures du Saint-Office, « qu'il ne se mettait guère en peine des résolutions que la congrégation pourrait prendre ». Sa lettre ne resta pas sans écho. « Ce décret ne diminuera rien du prix de cet ouvrage, écrivait au roi, quelques jours après, non pas le marquis de Lavardin dont on connaît l'irrespectueuse attitude en face des foudres pontificales, mais bien le cardinal d'Estrées, et ce même prince de l'Eglise exprimait le désir que Choiseul se souciât de la censure au moins assez pour protester. « Il me semble, écrivait-il à Louis XIV, qu'il y aurait de la dignité qu'un des plus anciens évêques et des plus distingués demandât raison [au pape], avec regret, du décret d'un tribunal qu'il ne reconnaît pas et qui n'est d'aucune autorité en France ». Et comme si Choiseul avait eu besoin d'être encouragé, le cardinal envoyait de Rome un projet de mémoire où M. de Tournai aurait « avec une apparence de respect, de retenue et de modération » protesté contre sa condamnation par le Saint-Office composé de cardinaux « qui s'en rapportent à la relation de quelques théologiens et ne se donnent pas la peine de lire eux-mêmes » les livres soumis à leur sentence. Louis XIV transmit ce mémoire à Choiseul. Il n'en fallait pas tant pour déterminer notre évêque à la démarche qui lui était demandée. Il écrivit une lettre à Innocent XI sur le ton d'un homme qui, en fait d'excuses, avait plutôt à en demander qu'à en offrir. C'est ce que le cardinal appelait, sans le moindre grain d'ironie, « une lettre toute digne de ce prélat » !

Si l'on songe que l'écrit condamné de Choiseul avait pour but de défendre la supériorité des conciles sur le pape, on devine quelle avait bien pu être son attitude dans l'assemblée de 1682, où sa province l'avait envoyé sur le désir du roi. De fait, son rôle y fut considérable, et il ne tint à rien qu'il ne rédigeât les quatre fameux articles adoptés. Il en avait reçu le mandat de la commission désignée *ad hoc ;* il n'y renonça que devant l'opposition de Bossuet, qui soutint l'indéfectibilité du siège de Pierre

alors que l'évêque de Tournai faisait aussi bon marché de l'indéfectibilité du siège que de l'infaillibilité du successeur de Pierre.

L'opinion des meilleurs esprits du temps n'en fut pas autrement scandalisée. Croirait-on plutôt, que, par un singulier retour des choses, le Père de la Chaise écrivait trois ans plus tard une note « pour prouver que le pape était janséniste » ? Et il en donnait pour principale preuve « les grandes louanges... et la satisfaction données à M. l'évêque de Tournai » !

A voir Choiseul engagé ainsi, à tout propos, dans des conflits de juridiction ou de doctrine, on pourrait bien être tenté de se demander s'il ne lui arrivait pas d'oublier souvent l'œuvre que lui avait confiée Louis XIV, ce que M. Desmons appelle « la francisation » du pays et nous sa conquête morale. Il n'en était rien. Choiseul, qui nous paraît toujours en lutte, n'avait jamais en réalité les armes à la main. J'ai déjà fait la remarque qu'il usait peu de coups d'autorité. Il n'a guère fait usage qu'une fois de la menace d'excommunication personnelle ; ce fut contre le P. Théodore de Bryas et pour le livre que Rome elle-même frappait quelques jours après de sa censure. Son grand moyen d'action, c'est sa parole, la négociation, l'arrangement à l'amiable, et surtout l'arbitrage. Il affectait, dit son biographe, d'agir avec la naïveté du citoyen qui use d'un droit évident tout en se soumettant à un arbitrage. Le moyen d'éconduire un rival, un évêque, qui au lieu de trancher le différend à coup d'anathèmes vous proposait modestement de s'en référer à la décision d'un tiers arbitre? Il est vrai que dans ces conflits d'où toute prévention contre la domination française était rarement absente, Choiseul prenait généralement pour arbitre l'intendant de la province ou les principaux représentants du roi ; et par ce choix il s'assurait déjà une supériorité manifeste, car il était bien difficile pour la partie opposée de trouver arbitre d'égale autorité. Devant l'insuccès de ses propositions d'arbitrage, il recourait volontiers à l'appel au roi ou à son conseil ; ici encore il trouvait le double avantage, sous prétexte d'éviter scandale ou procès devant les tribunaux ordinaires, de rencontrer des juges prévenus en sa faveur et d'obtenir une solution, qui, quoi qu'il advînt de ses propres prétentions, ne serait jamais fâcheuse pour la cause française. Nous savons quel fut le résultat de cette tactique dans les affaires du chapitre, des échevins et des réguliers. Si elle ne témoigne pas, comme on a pu le dire, d'un grand respect pour les droits d'autrui, elle atteste une prédilection marquée pour les voies de persuasion et les procédés pacifiques.

***

Croirait-on que cet évêque, dont l'action semble se dépenser toute au dehors, trouvait encore le temps d'écrire ? M. Desmons, qui inventorie, avec une exactitude qu'on ne saurait trop louer, les débris de son activité littéraire, n'a pas trouvé moins de 183 ouvrages. Ce sont, pour la plupart, des mémoires, des mandements, des lettres ou écrits relatifs à son ministère épiscopal. Il y faut voir une forme nouvelle de son zèle pastoral plutôt que des monuments littéraires. Une bonne partie de ces écrits s'inspirent de la pensée de convertir les protestants. Ce fut, on le sait, aux alentours de la Révocation de l'édit de Nantes, le grand apostolat de l'épiscopat français. Choiseul s'y mêla surtout en travaillant à éclairer les esprits par ses écrits. En 1680 et 1682 il publiait chez Claude Barbin, le grand libraire du temps, deux volumes de mémoires où, après avoir pris à partie les athées, les déistes et « les libertins », il s'appliquait à défendre les

croyances catholiques sur l'Eglise et sur l'Eucharistie contre les protestants. Ceux-ci s'en émurent; le ministre Jurieu y répondit par des *Réflexions sur les Mémoires de M. l'évêque de Tournai.* Choiseul riposta par une nouvelle *Réponse*. En 1689, l'année même de sa mort, il publiait encore un traité contre les protestants, et en évêque avisé, qui dans cette œuvre des conversions comptait beaucoup plus sur l'action des livres que sur toutes les dragonnades, il s'ouvrait, dans un mémoire à l'archevêque de Sens, sur la nécessité où l'on se trouvait de provoquer tout un mouvement littéraire destiné à défendre l'Eglise contre les attaques des ministres réformés. Si son zèle n'eut pas tout le succès qu'il ambitionnait, il eut du moins la joie de voir Pellisson abjurer dans ses mains et l'honneur de recevoir de Turenne les premières confidences de ses projets de conversion.

De cette œuvre littéraire nous ne dirons plus rien, si ce n'est que la pensée s'y exprime « tout uniment et même parfois un peu naïvement », dit Sainte-Beuve, que M. Desmons s'abstient, je ne sais pourquoi, de citer, pas plus qu'il ne cite l'ample étude qu'Ellies Dupin a consacrée à son héros. Si on voulait d'ailleurs se faire une idée plus complète de l'œuvre de ce dernier, il serait bon, je crois, de le situer dans ce milieu de Port-Royal où le ramènent tant d'affinités d'idées et de style ; on l'y placerait beaucoup plus près de Nicole que de Pascal. Ce n'est pas Choiseul qui s'en offenserait. Car d'abord il avait en haute estime l'auteur des *Essais de morale*, et, pas plus que lui, il ne fut jamais hanté par la plus petite préoccupation de gloire littéraire, pas même dans l'estimable sonnet que lui inspira la mort d'Anne d'Autriche et que nous a conservé Mme de Motteville. Ses écrits ne lui en firent pas moins quelque réputation dans les milieux lettrés. A sa mort, survenue le 31 décembre 1689, le *Journal des Savants* publia son épitaphe en beaux vers latins. On y louait ses études, ses sermons, ses courses, ses travaux écrasants en termes où tout n'était pas excessif. Soumis à notre mesure, ce portrait appellerait sans doute quelques réserves et M. Desmons ne manque pas de formuler toutes celles que lui suggèrent sa foi catholique et son patriotisme belge. Il n'en reconnaît pas moins que Choiseul fut admirable dans son œuvre pastorale », pieux, actif et zélé, réformateur infatigable, charitable jusqu'à s'appauvrir lui-même, jusqu'à ne laisser d'autre bien que sa bibliothèque.

S'il trouve qu'il s'entêta à la poursuite de revendications inopportunes, il avoue que l'orgueil ou la soif de domination furent toujours étrangers à cet évêque qui s'offusquait du titre de *Monseigneur* et de *Grandeur*, qui ne supportait pas même qu'on se tînt devant lui la tête découverte et qui allait jusqu'à décrotter lui-même ses chaussures plutôt que d'éveiller trop tôt son laquais. Il déplore ses complaisances pour le Jansénisme qu'il introduisit et propagea dans son diocèse. Nous partageons ses regrets et tout autant sa réprobation du gallicanisme de Choiseul, mais en nous rappelant avec lui que cet évêque « fut un homme de son temps ». Il subit le prestige de l'autorité royale ou l'ascendant personnel du roi, contre lesquels ne surent pas mieux se défendre, il est vrai, des théologiens ou des religieux qui n'avaient pas comme lui l'excuse des préjugés d'éducation ou des traditions de famille.

A tout prendre et après avoir tout pesé, M. Desmons estime que Choiseul fut « un grand pasteur » et que « son épiscopat fut l'un des plus remarquables qui illustrèrent le siège » de Tournai. Il est flatteur pour l'Eglise de France qu'un de ses prélats, qui fut loin d'être de ses meilleurs, soit comparable aux plus grands qu'aient eus les autres pays.

A. DEGERT.

NOTES ET CRITIQUES

Sous le titre *Pour l'idée chrétienne. Pages de bonne foi* [1], M. Eugène Franon, directeur au Séminaire de l'Institut catholique de Toulouse, vient de réunir en volume divers articles publiés par lui, au cours de ces dernières années, dans le *Bulletin paroissial* de sa paroisse natale (Saint-Philibert de Tournus, au diocèse d'Autun).

Tous les prêtres connaissent aujourd'hui et beaucoup déjà utilisent ce mode nouveau d'apostolat, grâce auquel le pasteur peut atteindre au loin par une feuille imprimée ceux qui ne viendraient pas entendre la parole et éclaircir bien des difficultés, réfuter bien des objections et des calomnies que leur nature même interdit de porter en chaire. De plus en plus, le *Bulletin paroissial* apparaît comme un auxiliaire de la prédication chrétienne, un moyen indispensable pour répandre et propager l'idée religieuse parmi le peuple. Encore est-il qu'il y a peuple et peuple et que l'apologétique, même populaire, se doit adapter à l'état d'esprit de ses lecteurs. A ces masses ignorantes, obsédées de préjugés absurdes, qui forment souvent le fond de nos grandes villes, il faut une parole claire et vive, qui vulgarise dans un style à l'emporte-pièce un minimum d'idées élémentaires, qui donne aux vérités les plus élevées comme la saveur du fait-divers, la grâce spirituelle et pétillante d'un article du journal. On sait avec quel bonheur ce genre est pratiqué par ces merveilleux chroniqueurs que sont Pierre l'Ermite ou Jean des Tourelles — pour ne citer que les plus grands.

Mais il faut compter aussi avec les milieux plus cultivés où l'on discute sur les questions du jour d'après les renseignements du *Siècle* ou du *Matin*, où l'on se pique de littérature et de philosophie, mais où règne le plus souvent une profonde ignorance en matière religieuse. M. Franon nous prévient, dans sa préface, qu'il s'est adressé de préférence à cette élite bourgeoise de sa paroisse. C'est principalement, sinon uniquement, dit-il, les hommes instruits, d'esprit ouvert et réfléchi, et les femmes sérieuses, qui ont le goût et le sens des choses intellectuelles, que j'ai voulu atteindre. Il s'excuse d'avoir dû adopter, en conséquence, un genre sévère où le raisonnement tient plus de place que la rhétorique. Défaut peu banal, certes, et dont sans doute aucun lecteur ne se plaindra.

Comme on peut s'y attendre, les sujets les plus variés se succèdent dans ce livre et suivant un ordre qui n'a rien de méthodique : un lien commun les unit toujours, c'est que ce sont des sujets d'actualité religieuse. L'ouvrage débute par un article sur l'Eglise et le Progrès, écrit à propos de l'Exposition, il se termine par quelques pages sur l'Encyclique *Pascendi*. Soixante articles s'échelonnent ainsi à partir de mai 1900 jusqu'à novembre 1907 : on peut dire qu'il n'est pas une seule question importante, parmi toutes celles qui ont agité l'opinion française durant cet in-

1. Un volume in-16 de VII-334 pages (Paris, Beauchesne, 1908).

tervalle de temps, qui n'ait son écho dans cette conversation au jour le jour.

La politique y occupe naturellement beaucoup de place, puisque la religion semble avoir été depuis plusieurs années le principal aliment de nos débats parlementaires. De bonne heure, c'est-à-dire dès 1901, M. Franon signalait le plan systématique de déchristianisation conçu par le sectarisme jacobin et il en montrait la réalisation toujours poursuivie, malgré certaines apparences de libéralisme, par nos ministres successifs, jusqu'au terme fatal qui devait être la guerre ouverte déclarée à la religion et à l'Eglise. Il y a plaisir à relire après coup ces pages clairvoyantes implacablement justifiées par les événements, mais qui contrastent si fort avec les illusions persistantes derrière lesquelles quelques-uns d'entre nous voulurent parfois jusqu'au dernier moment abriter leur optimisme. Une à une, M. Franon discute donc les mesures légales qui ont accentué la persécution contre l'Eglise en France et dissipe les prétextes fallacieux dont les discours officiels essayaient de les couvrir. La question des congrégations religieuses, les divers épisodes qui ont marqué la séparation de l'Eglise et de l'Etat, les menaces de moins en moins déguisées contre la liberté d'enseignement sont tour à tour le thème de nombreux articles de franche protestation et de justice vengeresse. A cette politique sectaire M. Franon se plaît à opposer l'exemple de la grande République américaine, où non seulement la loi assure le respect et la liberté de toutes les croyances, mais dont le gouvernement protestant témoigne une visible faveur aux évêques catholiques.

Pour préparer ou commenter les mesures persécutrices, nous avons en France toute une armée de panégyristes officiels. M. Franon connait ces calomnies qui égarent si souvent l'opinion et il les relève avec soin, qu'elles tombent des lèvres ministérielles ou de plumes universitaires. Je signale au hasard quelques titres : « Autour d'un propos de M. Pelletan », « M. Combes et le *Syllabus* », « une brochure de M. Anatole France », « le discours de M. Viviani ». Les objections philosophiques ne sont pas négligées, comme par exemple « la superstition étatiste », la prospérité comparée des nations protestantes et des nations catholiques, le jugement de Renan sur le christianisme, la science et le miracle, la solidarité et la charité, l'infaillibilité du Pape, la morale laïque et la religion de l'humanité. Autant de difficultés très actuelles qui reçoivent en quelques pages une vigoureuse réponse.

M. Franon cependant ne se laisse pas absorber par la polémique, si nécessaire soit-elle : il développe aussi « les raisons de croire » et de préférence les « raisons actuelles ». Il proteste contre tous ceux qui présentent l'Eglise comme autoritaire et fermée, et ne craint pas de rejeter les thèses excessives de *l'Etape*. Le catholicisme, tel qu'il aime à le présenter, est une religion de justice et de vérité, de lumière et d'amour, qui accueille tous les progrès légitimes de notre temps et peut seule guérir ses misères, qui est ouverte à la science et tend les bras à la démocratie, comme le proclament les immortelles encycliques de Léon XIII. C'est ce catholicisme progressiste et conquérant que M. Franon propose à ses lecteurs, celui qui suscita saint Jean-Baptiste de la Salle, et qui guida Pasteur ou Frédéric Le Play, celui qui inspire aujourd'hui les initiatives hardies des évêques américains ou les œuvres si modernes de l'abbé Rambaud à Lyon. Un souffle de jeunesse et de vie circule à travers ces pages

et l'on sent avec l'auteur qu'il est encore permis, malgré les tristesses présentes, de croire à l'avenir de l'Eglise de France.

C'est assez dire que M. Franon a bien fait de tirer de l'oubli pour les livrer au grand public ces pages éphémères. Par la forte doctrine qu'elles renferment et que relève toujours une forme alerte et distinguée, par l'esprit surtout qui les anime, elles sont un excellent spécimen d'apologétique populaire pour le temps présent. A cet égard on ne peut que souhaiter que la lecture de ce petit livre suscite à M. Franon beaucoup d'imitateurs.

J. Rivière

***

Le livre de M. Mater [1] se rattache à l'abondante littérature qu'a fait éclore chez nous la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Les principaux chapitres en ont même paru dans la *Revue de Paris* au moment où le Parlement discutait cette loi. Rien cependant n'y trahit la fièvre de ces heures de lutte. L'auteur s'est tenu en dehors de toute polémique, à égale distance de la satire ou de l'apologie. Il nous en avertit dans son introduction : il n'a visé qu'à décrire l'Eglise par le dehors, à fournir des renseignements exacts et clairs sur son organisation et son administration actuelles, sauf à éclairer l'état d'aujourd'hui par l'étude des faits et des institutions d'hier.

Il est de toute justice de convenir qu'il a tenu parole. Dans les dix-neuf chapitres où il étudie successivement le droit canonique, ses sources, ses caractères, l'Eglise catholique, sa constitution, sa hiérarchie, son organisation centrale, diocésaine, provinciale, ses divers moyens d'action ou d'existence il ne quitte jamais son rôle d'observateur désintéressé, presque indifférent, soucieux, avant tout, de faire connaître, sur les points de fait, les vues des meilleurs historiens et, sur les questions de doctrine et de controverse, l'opinion officielle de l'Eglise ou celle de ses représentants les plus avérés. L'information très étendue et généralement sûre a été puisée aux sources les plus diverses. On ne voit pas sans surprise l'auteur porter son attention jusqu'aux moindres de nos Revues provinciales, chaque fois que des relations de menus faits locaux offrent quelque lumière pour l'histoire de la jurisprudence ecclésiastique.

Pour l'exposé, chaque chapitre donne l'essentiel des idées et des faits ; il débute, en plus, par une abondante bibliographie qui permet de contrôler la substruction qui lui sert de base et, au besoin, de l'étendre. Tel qu'il est, ce livre sera consulté avec intérêt et profit par tous les laïques qui veulent se donner une connaissance rapide et sommaire de la constitution de l'Eglise, de son adaptation aux diverses formes politiques passées ou présentes des Etats civilisés ; les ecclésiastiques eux-mêmes y trouveront des renseignements précieux qui les dispenseront souvent de recourir à des ouvrages plus considérables sans doute, mais moins accessibles et surtout moins au courant que le manuel de M. M. Une table alphabétique bien conçue en facilite d'ailleurs l'usage.

Tout au plus y aurait-il lieu de signaler ici quelques réserves à formuler ou quelques erreurs à relever. Il est, par exemple, inexact de dire que « l'Eglise comprend le genre humain » (p. 112), « qu'à partir du IXe s'ac-

1. André Mater, professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles, *l'Eglise catholique, sa constitution, son administration*, Paris, Colin, 1906, in-18 jésus de 461 pp.

crédita l'usage de remettre les péchés moyennant... une aumône (p. 118), ou que les papes contribuèrent, à partir du IX^e^ siècle, à introduire la coutume de racheter les péchés par des aumônes (p. 124) », qu'une « ordination conférée par un évêque illégitime est nulle » (p. 144) et, que quoique une ordination soit nulle, on peut user validement des pouvoirs d'ordre. P. 228, la constitution de 1339 est de Benoît XII, non de Benoît XIII. P. 248, le concile de Pavie ne fut pas transféré à Vienne, mais à Sienne. P. 241, la Constitution qui régit aujourd'hui l'Index n'est plus la Bulle *Sollicita* de Benoît XIV, mais la Bulle *Officiorum* de Léon XIII. P. 413, ce n'est nullement le pape Clément VII qui inaugura l'application du droit de *dépouilles;* en 1381, il y avait plus de cinquante ans que les papes d'Avignon le faisaient valoir. La confession faite à des laïques (p. 98) n'a jamais eu de valeur sacramentelle. Je n'insisterai pas davantage ; ce sont là inexactitudes de doctrine et erreurs de faits ou d'impression qu'une seconde édition fera aisément disparaître.

A. DEGERT.

***

Puisqu'il y a une *crise des Séminaires*, qu'on lise avec soin le dernier livre du R. P. DELBREL « *Pour repeupler nos séminaires* » et l'on aura les données suffisantes pour résoudre le problème de la pénurie des vocations ecclésiastiques. C'est l'œuvre d'un spécialiste très averti et très perspicace. Depuis un bon nombre d'années le P. D. donne des retraites dans les séminaires et les collèges ecclésiastiques, assiste aux congrès de l'enseignement libre ; par sa revue le *Recrutement sacerdotal* il s'est mis en relation avec les prêtres séculiers ou réguliers qui se consacrent à la formation du clergé et il a obtenu d'eux des notes précieuses et précises ; beaucoup d'évêques lui ont confié leurs sollicitudes sur la diminution des vocations et sur les moyens à prendre pour arrêter cette diminution. Son livre est donc le résultat d'une expérience individuelle et collective. D'ailleurs il ne renferme rien de systématique et d'exclusif ; il peut éclairer toutes les initiatives, d'où qu'elles viennent.

Parmi les moyens indiqués pour repeupler les séminaires, deux— la prière et l'aumône sont d'un usage ancien dans l'Eglise : le R. P. n'y insiste pas. Il attire notre attention sur la *propagande* avec ses formes multiples : propagande par l'enseignement du catéchisme, par la confession et la direction des enfants ; propagande par les discours, les conférences, les séances littéraires, les chants populaires ; propagande par les livres, les brochures, les tracts, les images ; propagande dans les congrès d'œuvres, les cercles d'études, les synodes, les Conciles ; propagande par les cérémonies d'ordination et les premières messes. Que n'a-t-il pas prévu ou conseillé ? Vocations dans les familles pauvres, dans les écoles primaires, dans les collèges ecclésiastiques, dans les lycées, dans les œuvres de jeunesse, vocations tardives, vocations religieuses, bref toutes les éventualités possibles sont prévues et discutées. Il y a donc grand intérêt pour tous les prêtres du clergé paroissial ou du clergé enseignant, pour les directeurs d'œuvres de jeunesse, pour les aumôniers de pensionnats, à lire, à méditer, à propager l'ouvrage du R. P. Delbrel.

T. CHEMINAT.

***

Est-il nécessaire de rappeler ici en quelles pages sympathiques et attachantes M. G. Goyau attirait naguère, dans la *Revue des Deux-Mondes*, l'attention du public lettré sur l'heureuse découverte et la monumentale publication, par S. E. le cardinal Rampolla, d'une biographie latine de sainte Mélanie la Jeune ? Ces pages, on sera heureux de les retrouver dans le présent volume [1], complétées et accrues de toutes les informations qu'ont permis d'y ajouter les publications suscitées par « l'imposant volume » du savant cardinal. Sans doute le milieu où s'écoule la vie de Mélanie lui assure déjà un intérêt exceptionnel : l'existence de cette descendante de Valerius Publicola se déroule bien dans une période les plus tragiques de l'histoire de Rome, dans ces heures d'angoisse où la ville qui se dit éternelle et qui se croyait déjà intangible, se voit pour la première fois, au grand scandale des païens ahuris et des apologistes chrétiens décontenancés, profanée par le contact et le pillage d'Alaric. Mais, grâce à la biographie de Gérontius et au merveilleux parti qu'en a su tirer M. G., la vie de la grande matrone romaine avec ses contrastes de richesse colossale et de pénitence miséreuse remplit facilement à elle seule le tableau qui lui est ici dévolu; sa figure y reste toujours au premier plan, c'est sur elle principalement que se concentre notre curiosité, alors même que nous sommes entraînés, à sa suite, à Nole auprès de saint Paulin, à Hippone auprès de saint Augustin, à Jérusalem auprès de saint Jérôme, c'est-à-dire aux foyers alors les plus actifs de la pensée chrétienne. Il est vrai que, cette fois, la science inépuisable du biographe n'ignore rien de ce qui peut éclairer une aussi attirante physionomie et sa plume magique connaît tous les secrets de faire jaillir la vie de la lettre morte des vieux textes.

***

Le 25 juin 1572, un hardi coup de main, secondé par la trahison, livrait aux Luthériens hollandais, alors révoltés contre Philippe II, la petite ville néerlandaise de Gorcum. Une cinquantaine d'habitants dont une vingtaine d'ecclésiastiques avaient cherché un refuge dans la citadelle. Ils pouvaient opposer aux assaillants une résistance dangereuse sinon invincible; mais les conditions relativement douces qui leur étaient faites leur en enlevèrent l'idée. Le chef des « Gueux », leurs ennemis, Martin Brant, promit que les assiégés auraient la vie sauve et pourraient se retirer en toute liberté où il leur plairait. Mais la place n'était pas plutôt livrée qu'au mépris de la parole donnée Martin Brant faisait arrêter tous les ecclésiastiques trouvés dans la citadelle; ils étaient conduits en prison, et bientôt, pour être soustraits aux démarches tentées en leur faveur auprès de Guillaume d'Orange, emmenés à Brielle. Là, après un simulacre de jugement ou plutôt d'interrogatoire, destiné à provoquer leur apostasie, les dix-neuf qui se refusèrent à renier leur foi à la présence réelle et leur

1. « Les Saints » *Sainte Mélanie* (383-439), par Georges Goyau. Lib. G. Lecoffre : Gabalda, Paris, 1908, in-12, de 211 p.

soumission au Pape furent, pendant la nuit du 8 au 9 juillet, pendus aux poutres d'une grange abandonnée. Tels sont les martyrs de Gorcum, béatifiés en 1675, canonisés en 1867. Le livre [1] qui leur est consacré nous retrace les préparatifs, les péripéties et les épisodes les plus touchants du sombre drame où ils succombent ; les acteurs qui y figurent, comme victimes ou comme bourreaux, nous y sont dépeints d'une plume aussi experte que soucieuse de fidélité historique ; les principaux éléments en sont puisés dans une source contemporaine, l'*Histoire véritable* d'Estius ; rien n'y est sacrifié à la recherche de l'effet d'édification ni au goût du pittoresque. L'auteur est, paraît-il, un Hollandais ; on le devinerait peut-être à la prédilection et la compétence avec lesquelles il nous parle des choses des Pays-Bas, mais sûrement pas à son langage. Rien n'y trahit l'étranger ; l'aisance de son tour et sa distinction discrète ne sont pas l'un des moindres attraits de son agréable et très vivant récit.

A. DEGERT.

1. *Les Martyrs de Gorcum*, par Hubert MEUFFELS. C. M. dans la collection « Les Saints ». Lib. V. Lecoffre, Paris, 1902, 201 p.

Le Gérant : P. LETHIELLEUX.

Poitiers. — Imp. Blais et Roy, 7, rue Victor-Hugo.

HISTORIQUE DE L'IDÉE DE SÉPARATION

DES ÉGLISES ET DE L'ÉTAT

Le Concordat de 1801, dès avant sa promulgation comme loi française, eut de nombreux et acharnés adversaires : c'étaient des royalistes, scandalisés de voir l'Eglise traiter avec l'*usurpateur*, et consacrer, en quelque sorte, un pouvoir issu de la Révolution ; c'étaient les libres-penseurs de l'armée, de l'administration ou des Chambres qui ne comprenaient rien,—eux qui croyaient que le catholicisme était un culte désormais mort, — à ce qu'ils nommaient « la capucinade » ; c'étaient des savants de l'Institut, formés à l'école de Volney et de Dupuis et dominés par des influences protestantes ; c'étaient enfin les constitutionnels qui triomphaient plus qu'ils ne l'avaient voulu, — le mot est de l'un de leurs évêques, — au Concile national de 1801, mais qui, par le Concordat avec Rome, voyaient tomber toutes leurs espérances [1].

Cependant ces partis et ces coteries étaient impuissants à opposer au Concordat un régime quelconque, capable de donner au pays cette paix religieuse que le peuple réclamait ; aussi leurs protestations restèrent-elles sans écho. D'ailleurs Bonaparte avait la main ferme et ne supportait pas aisément les contradictions : il savait, à l'occasion, imposer sa volonté par la force, ainsi que Volney en fit, dit-on, la pénible expérience, et condamner ceux qui glosaient sur la « capucinade » à une méditation prolongée dans un de ces châteaux qui jouèrent un si grand rôle dans la politique intérieure du premier Em-

1. V. abbé Sicard, *L'Ancien clergé de France pendant la Révolution* (Paris, 1903), t. III, pp. 173 et suiv. ; cardinal Mathieu, *Le Concordat de 1801* (Paris, 1903), pp. 15 et suiv. ; Debidour, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France de 1789 à 1870* (Paris, 1898), pp. 183 et suiv. ; de Lanzac de Laborie (articles du *Correspondant* parus en 1903). On peut consulter aussi sur cette question les divers autres historiens du Concordat : d'Haussonville, Léon Séché, Theiner, Rinieri, Sevestre, etc.

pire, tels que ceux de Sarlat, de Fenestrelles ou de l'île Sainte-Marguerite.

Aussi beaucoup de gens qui désapprouvaient le Concordat se turent, tandis que les autres le portèrent aux nues : « Il s'éleva, dit M. Debidour, un tel concert de louanges autour du premier Consul qu'il eût fini par croire avoir fait un chef-d'œuvre, s'il n'en eût été déjà convaincu [1]. »

Jusqu'en 1815, les harangues officielles et les sermons firent l'éloge le plus pompeux du Concordat et la comparaison de Bonaparte avec Cyrus et avec Charlemagne fut classique dans tout l'Empire. S'il est vrai qu'au retour des Bourbons l'enthousiasme diminua, il ne disparut pas tout à fait et, encore sous Louis-Philippe, Lacordaire saluait avec émotion du haut de la chaire de Notre-Dame l'auteur du Concordat de 1801, le fils d'une génération impie, qui avait rendu à l'Eglise la France nouvelle.

Ce fut l'âge d'or du Concordat [2]. Cependant, en 1811 et en 1817, il eut à subir deux sérieux assauts. Le principe lui-même d'une entente contractuelle entre l'Eglise et l'Etat n'était pas mis en jeu. Ce que voulait Napoléon en 1811, c'était modifier le Concordat dans un sens plus favorable au pouvoir civil, et l'on sait que, pour parvenir à ce but, il ne recula devant aucun moyen ; ce que voulait Louis XVIII, en 1817, c'était fortifier la situation de l'Eglise et revenir, ici comme en bien d'autres choses, à l'Ancien régime : en somme, un coup de force de l'Empire resté sans effet et une tentative de revanche de la part de la Restauration, telles furent les seules difficultés que rencontra le Concordat jusqu'à la Révolution de 1830.

C'est au lendemain de cette Révolution de 1830, œuvre d'une bourgeoisie voltairienne qui donnait tout à craindre à l'Eglise, que la doctrine de la séparation prend corps pour la première fois, et, chose curieuse, ce sont des catholiques qui en sont les principaux promoteurs. Au premier rang parmi eux se

1. V. Debidour, *op. cit.*, p. 226.
2. V. Baudrillart, *Quatre cents ans de Concordat* (Paris, 1905), pp. 281 et suiv. Debidour, *op. cit.*, p. 415.

place l'abbé Félicité de Lamennais. Plein de mépris pour les gouvernements qui, tous, disait-il, y compris celui des Bourbons, s'étaient servis de la papauté au lieu de la servir, il répudiait tout pacte de l'Eglise avec eux et réclamait pour cette dernière une liberté d'action sans limite. Dégager l'Eglise de toute compromission avec les gouvernements, la placer au-dessus de toute politique, telle devait être, suivant Lamennais, la tâche principale des catholiques.

Dans le prospectus du journal *l'Avenir*, qui allait être l'organe des catholiques libéraux, de ce tiers parti qui, par sa fidélité à l'Eglise, était de l'ancienne France, mais aussi, par son enthousiasme pour la liberté, de la France de 1789, on lisait ceci : « Il y a deux libéralismes, l'ancien et le nouveau, l'ancien, héritier des doctrines de la philosophie du XVIII^e^ siècle, ne respire qu'intolérance et oppression religieuse. Mais le jeune libéralisme, qui finira par étouffer l'autre, se borne, en ce qui concerne la religion, à réclamer la séparation de l'Eglise et de l'Etat, séparation nécessaire pour la liberté de l'Eglise [1]. » Sans doute, la séparation, alors comme aujourd'hui, c'était l'incertain, c'était l'Eglise livrée à elle-même, c'était peut-être la pauvreté des temps apostoliques, mais la conviction de Lamennais était audacieuse et confiante : « Du lendemain, écrivait-il, nous ne savons qu'une chose : c'est que la Providence se lèvera plus matin que le soleil. »

Les évêques ne partagèrent pas cet optimisme enthousiaste. S'ils estimaient que le Concordat de 1801 n'était pas sans défauts, il avait du moins, à leurs yeux, le mérite d'avoir fait ses preuves, d'avoir assuré à l'Eglise de France le caractère d'une institution d'Etat, de lui fournir des moyens d'existence réguliers sans entraver l'essentiel de son ministère. Il n'était pas prudent, jugèrent-ils, de lâcher la proie pour l'ombre.

A son tour, le Gouvernement prit ombrage des idées de Lamennais. Il le manifesta en traduisant *l'Avenir* en cour d'assises, pour avoir, dans deux articles, l'un de Lamennais,

1. Cité par LECANUET, *Montalembert* (Paris, 1902), t. I, ch. IV (les idées de *l'Avenir*).

l'autre de Lacordaire, violemment attaqué le principe du budget des cultes et la nomination des évêques par l'Etat. En janvier 1831, les deux accusés furent d'ailleurs acquittés.

Mais Rome n'avait pas encore formulé son jugement. Grégoire XVI le fit connaître par ce passage de l'Encyclique *Mirari vos*, du mois d'avril 1832 : « Nous ne pourrions augurer de plus heureux résultats, pour la religion ni pour l'Etat, des vœux de ceux qui désirent la séparation de l'Eglise et de l'Etat et la rupture entre le Sacerdoce et l'Empire. Car il est constant qu'il est singulièrement redouté des partisans de la plus impudente licence, cet accord qui a toujours été favorable et salutaire à l'Eglise et à l'Etat. »

Ce fut la mort de l'œuvre politico-religieuse de l'école mennaisienne ; mais une nouvelle école, celle de Montalembert, lui succéda, plus modeste et moins exigeante que le groupe de *l'Avenir*. Sans approuver le Concordat et le régime concordataire, elle ne demanda pas la séparation de l'Église et de l'Etat, elle se plaça sur le terrain du droit commun, revendiquant la liberté sous ses diverses formes, liberté du culte, liberté de l'enseignement, liberté de l'association. Ainsi, du côté des catholiques libéraux, la paix concordataire fut pour longtemps assurée.

Cependant en 1832 la discussion du budget des cultes donna lieu à un très important débat sur la politique concordataire[1], débat auquel prirent part Luneau, Gillon, Salverte, Dupin aîné, Odilon Barrot, Guyot et de Montalivet, alors ministre des Cultes. Tous furent unanimes à louer et à accepter le Concordat, « cette œuvre de génie et de haute politique », tous affirmèrent n'avoir d'autre but que de rester dans les limites posées par le Concordat.

La même scène se reproduisit en 1833[2]. Cependant, cette fois, la loi de finances supprima les crédits affectés aux évêchés dits *non concordataires* ; mais en 1834, sur la demande

1. V. Sevestre, *l'Histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801* (1re édition) (Angers, 1903), pp. 30 et suiv.
2. V. Thureau-Dangin, *Histoire de la Monarchie de Juillet* (Paris, 1886, s.), ch. xiii, p. 336.

du Gouvernement, les crédits furent rétablis et, depuis lors, régulièrement votés. En somme, jusqu'à la fin de son règne, Louis-Philippe qui, dès 1830, avait protesté auprès du pape de son admiration pour le Concordat, se montra, ainsi que tous ses ministres, hostile à toute idée de séparation, qu'elle vînt des catholiques libéraux ou des républicains.

Cependant les raisons qu'invoquait Lamennais en faveur de l'abrogation du Concordat valaient toujours aux yeux de Montalembert et de ses amis, et, d'autre part, il grandissait sans cesse, ce parti auquel Grégoire XVI faisait allusion dans son Encyclique *Mirari vos* et qui réclamait la séparation pour des raisons tout opposées à celles qui séduisaient les rédacteurs de *l'Avenir*. Aussi, en 1843, Lamartine croit-il que l'heure est venue de séparer l'Eglise de l'Etat et demande-t-il cette séparation avec insistance, au Palais-Bourbon, tandis que Quinet, dans sa chaire du Collège de France, multiplie ses anathèmes contre le régime menteur issu, selon lui, du Concordat. Mais ces tentatives restèrent stériles.

Survient la Révolution de 1848 : catholiques et républicains sont les maîtres et parmi les Constituants siègent les plus illustres partisans de la séparation. Mais l'Assemblée refuse de suivre Lamennais, Pierre Leroux et les autres et se borne à voter, dans la nouvelle Constitution, un article 7 qui ne touche pas le moins du monde au Concordat : « Chacun professe librement sa religion et reçoit de l'Etat, pour l'exercice de son culte, une égale protection. Les ministres, soit des cultes actuellement reconnus par la loi, soit de ceux qui seraient reconnus à l'avenir, ont le droit de recevoir un traitement de l'Etat. »

Il fut, il est vrai, question de mettre les lois concordataires en plus complète harmonie avec la constitution qui venait d'être promulguée et avec l'esprit qui avait inspiré l'assemblée de 1848. Un comité des cultes, composé de 42 membres et qui comptait parmi ceux-ci quelques-uns des évêques les plus éminents, fut chargé d'en étudier les moyens [1]. Ce comité

1. V. Baudrillart, *op. cit.*, pp. 255 et suiv.; Debidour, *op. cit.*, p. 488; *Revue*

décida tout d'abord qu'aucune modification ne serait apportée aux lois concordataires sans avoir été préalablement soumise à l'approbation du pape, et que les résolutions prises par ses membres seraient transmises au Gouvernement pour servir de base aux négociations à engager avec le Saint-Siège (Décision du 20 déc. 1848).

De plus, le Comité des cultes se prononça dans un sens très favorable aux revendications du clergé et en particulier aux revendications de l'épiscopat. C'est ainsi qu'il décida que les traitements du clergé ne seraient pas diminués, mais qu'au contraire ceux des curés de campagne seraient augmentés, dès que les ressources de l'Etat le permettraient. Le Comité, en ce qui concerne le mode de nomination des évêques, repoussa toute participation, même indirecte, des laïques, au choix des candidats et émit le vœu qu'à chaque vacance ceux-ci fussent présentés, au nombre de trois, au chef de l'Etat, par le clergé du diocèse vacant. Le chef de l'Etat devait désigner au Saint-Siège l'un des ecclésiastiques ainsi choisis ou antérieurement élus par le clergé d'un autre diocèse. L'on examina enfin avec grand soin la question des desservants, que le Comité voulait attacher à la République, en assurant leur inamovibilité.

Ce que voulut très sincèrement le Comité des cultes, c'est travailler en vue de la pacification, de l'indépendance réciproque des deux pouvoirs et de la reconnaissance mutuelle de leurs droits : « Nous ne demandons pas, disait Pradié, l'union des deux pouvoirs, telle qu'elle existait au moyen âge ; mais simplement leur alliance cimentée par des concordats librement consentis... Nous demandons l'entente cordiale, pour nous servir d'une expression consacrée et non une politique d'isolement. »

Si les événements politiques firent échouer les vues réformatrices des législateurs de 1848, du moins la République s'inspira-t-elle, dans la pratique, du libéralisme qui les avait

du clergé français, 15 déc. 1901 (article de M. de Pascal sur le Comité des cultes; Paul Pradié, *La question religieuse en 1682, 1790, 1802 et 1848 et historique complet des travaux du Comité des cultes à l'Assemblée constituante de 1848* (Paris, 1849).

dictées, notamment en accordant la liberté des Conciles et en se mettant d'accord avec le Saint-Siège pour ériger des évêchés dans les vieilles colonies de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Réunion.

Héritier des traditions du premier Empire, Napoléon III, presque fatalement, devait être favorable au Concordat. Il laissa tout d'abord, espérer au Saint-Siège qu'il renoncerait aux articles organiques ou tout au moins qu'il réaliserait les vues de Montalembert relatives à l'article 1 du Concordat; il s'agissait, au nom des principes de liberté et de publicité du culte catholique formulés en cet article, d'abroger toutes les dispositions des organiques et du Code pénal incompatibles avec la liberté du culte et avec celle des associations religieuses. Napoléon III engagea même avec le Saint-Siège des négociations secrètes, par l'entremise du général Cotte, puis par celle de l'évêque de Carcassonne, Mgr de Bonnechose, et de Mgr de Ségur, auditeur de Rote pour la France, négociations au cours desquelles Pie IX mit nettement comme prix de son voyage à Paris, pour sacrer l'empereur, l'abrogation de tous les textes contraires à la lettre et à l'esprit du Concordat. — Mais Napoléon III ne sut pas résister aux conseils de ses légistes ou de ses amis, le prince Napoléon, son cousin, de Persigny, Delangle, Bonjean, Rouland et quelques autres : les articles organiques furent maintenus.

Cependant les légitimes revendications de l'épiscopat en faveur du Saint-Siège avaient accru l'irritation et augmenté les forces des partisans de la séparation des Eglises et de l'Etat qui siégeaient à gauche. Tandis qu'en 1867 et 1868 le Gouvernement impérial multipliait ses témoignages d'attachement au Concordat, tandis que le ministre Baroche déclarait que l'empire ne renoncerait jamais à la politique concordataire « parce que la séparation serait le commencement d'une politique pleine de dangers et de grosses difficultés », Jules Simon et Guéroult, dans les séances du Corps législatif des 9 et 10 février 1868, déclaraient la séparation nécessaire [1].

1. V. Jules Simon, *La politique radicale* (Paris, 1868) ; p. 36 de la préface.

A la veille des élections de 1869, *le cahier des Electeurs*, auquel Gambetta avait juré obéissance, promettait la suppression du budget des cultes ainsi que la séparation des Eglises et de l'Etat. Et Jules Ferry disait dans sa profession de foi : « La France n'aura pas de liberté tant qu'il existera un clergé d'État, une Eglise ou des Eglises officielles. L'alliance de l'État et de l'Eglise n'est bonne, ni à l'Etat, ni à l'Eglise ; aussi faut-il vouloir, par-dessus tout, la séparation absolue de l'Eglise et de l'Etat... ce sont là les distinctions nécessaires [1]. » Quatre-vingt-dix membres de l'opposition libérale et démocratique entrèrent au Corps législatif : la séparation figurera désormais dans le programme du parti,

En 1870, Jules Simon, Jules Ferry et Gambetta étaient au pouvoir, et ils maintinrent le Concordat. Pouvaient-ils faire autrement à l'heure où toutes les préocupations étaient pour la défense nationale ?

En 1871, les catholiques et les libéraux sont de nouveau les maîtres à l'Assemblée nationale. Il semble bien que le moment soit venu de réaliser le désir de beaucoup d'entreeux ; aussi voyons-nous un vieux républicain, qui était en même temps un ardent catholique, Pierre Pradié, déposer un projet de séparation dont le libéralisme contraste singulièrement avec la rigueur et l'injustice de certains projets qui devaient être déposés quelques années plus tard :

« Il sera ouvert avec le Saint-Siège, disait Pierre Pradié, une négociation ayant pour objet de régler les rapports de l'Église et de l'État sur les bases suivantes :

« 1° L'Église et ses corporations auront la faculté d'acquérir et de posséder et jouiront des droits et prérogatives des personnes civiles et reconnues par la loi, sans qu'il soit besoin d'une autorisation spéciale du Gouvernement ;

« 2° Le Gouvernement s'entendra avec Rome sur les mesures à prendre à l'effet de prévenir les captations testamentaires et agglomérations de biens de mainmorte qui dépasseraient les besoins du clergé, du culte, des corporations et des œuvres de bienfaisance. Pour empêcher ces abus, le Gouvernement sollicitera de Rome des condamnations spirituelles et sévères, et même l'interdit contre les coupables ;

3° Les églises, chapelles, monuments et cimetières catholiques seront rendus au clergé ;

1. V. Baudrillart, *op. cit.*, p. 295.

« 4° Il sera délivré au clergé des rentes sur l'Etat pour une somme équivalente au budget qu'il touche en ce moment ;

« 5° L'Église, de son côté, consentira à l'annulation de ces rentes dans la mesure et les proportions des dons qui lui seront faits par la piété des fidèles. On arrivera ainsi graduellement à la suppression du budget des cultes et à l'entier affranchissement de l'Église vis-à-vis de l'Etat ;

« 6° L'État renoncera aux privilèges qui lui sont accordés par le Concordat de 1802 et notamment à son droit de nomination des évêques et des curés inamovibles ;

« 7° L'État s'abstiendra de toute immixtion dans les affaires de la religion, il renoncera notamment à la faculté, qu'il s'est attribuée dans les articles organiques, d'interdire dans certains cas les cérémonies extérieures du culte. Il se bornera à protéger la liberté de conscience, en maintenant l'ordre public, si ces cérémonies étaient matériellement troublées ;

« 8° Les articles organiques seront supprimés et l'incompétence de l'État en matière religieuse proclamée avec toutes les conséquences qui résulteront de la proclamation de ce principe. — Ainsi notamment une entière liberté sera accordée à l'Église pour la réception et la circulation des brefs, encycliques, mandements et actes quelconques de l'autorité ecclésiastique. Les évêques, recouvrant leur entière liberté de sortir de leur diocèse et du territoire de la France, pourront s'assembler en synodes diocésains et en conciles nationaux ou généraux. Le ministère des cultes sera supprimé.

« Tels sont, en substance, ajoutait Pierre Pradié, les objets de nos propositions. Elles constituent, on le voit, tout un changement de système et un nouveau régime. Mais ce nouveau régime réalise un progrès considérable et nous semble infiniment préférable au régime actuel. Il coupe court à toutes les difficultés et prévient tous les conflits. Il est en parfaite harmonie avec les tendances modernes d'une sage décentralisation, avec la liberté de conscience et avec la dignité du sacerdoce. »

Ce programme de réformes capitales fut jugé fort élégant ; son auteur, — il nous l'apprend lui-même avec quelque mélancolie, — fut très complimenté, mais ce fut tout [1]. L'heure de la séparation n'était pas encore venue.

Au surplus, à l'Assemblée nationale, le Concordat eut en M. Thiers, admirateur enthousiaste du premier Consul, un redoutable défenseur : « Nous sommes assez heureux, disait-il, dans la séance du 22 juillet 1871, pour être liés avec l'Eglise par un traité, le plus sage que les puissances catholiques aient conclu avec le Saint-Siège, je veux parler du Concordat. Ce traité existe, il faut savoir en être heureux, car, toutes les puissances qui n'ont pas un traité semblable ont tous les

1. Pradié, pour développer son projet, publia un livre de haute portée, dont la lecture est encore pratique, le *Traité des rapports de la Religion et de la Politique, de l'Eglise et de l'État, dans les sociétés modernes* (Paris, 1872).

jours avec la cour de Rome des difficultés presque insurmontables. Les nôtres, au contraire, sont presque résolues d'avance par ce traité du Concordat. »

Ce fut la théorie développée par tous les ministres jusqu'à 1876, époque où les républicains obtinrent la majorité à la Chambre des députés : presque chaque année désormais, ils profiteront de la discussion de la loi des finances, pour demander la suppression du budget des cultes et la dénonciation du Concordat.

Déjà, en 1876, l'extrême gauche se plaît à embarrasser le ministère Dufaure par les revendications les plus hardies, et si le problème de la séparation n'est pas posé nettement devant les Chambres, il est du moins posé devant l'opinion. C'est l'époque où parut le livre d'Hector Depasse, livre qui fit beaucoup de bruit [1], et qui indiquait comme seul remède au cléricalisme la séparation, dont il vantait les avantages et présentait la réalisation comme facile.

Survinrent les élections générales de 1881, qui envoyèrent à la Chambre une forte majorité républicaine et anticléricale. Le relevé des *cahiers électoraux* permit de constater que, dans la campagne préparatoire aux élections, 227 des candidats élus s'étaient prononcés pour la séparation ; un assez grand nombre, il est vrai, en la subordonnant à certaines conditions [2].

Aussi voyons-nous, dès 1881, le vieux radical Charles Boysset présenter une proposition de loi accompagnée de 87 signatures. Elle se réduisait à 2 articles, le premier abrogeant le Concordat, le second déclarant que la loi produirait tous ses effets à partir du 1er janvier 1883 [3]. L'exposé des motifs

1. Hector Depasse, *Le Cléricalisme*, (Paris, 1877).

2. V. Debidour, *L'Eglise catholique et l'État sous la troisième République* (Paris, 1906, pp. 288, s.).

3. M. Jules Steeg, dans son rapport sommaire, déposé, le 30 janvier 1882, prévoyait cependant des mesures transitoires : « Dans un domaine aussi grave, où des intérêts si délicats et si respectables sont en jeu, tout le monde aperçoit la nécessité des mesures de transition, et, pour ainsi dire, d'apprentissage. Il y a là des questions d'équité, des engagements pris envers les personnes, des dédommagements à prévoir. Ce n'est pas un câble à trancher, mais un nœud à dénouer. Le changement pourrait être imperceptible, dès l'abord, et la transformation du régime s'opérer graduellement, dans un temps plus ou moins court et dans des formes plus ou moins accentuées, selon que notre esprit de prudence et de justice nous le dicterait. »

insistait sur la nécessité de ne plus soutenir par les millions de la République ses ennemis déclarés.

Puis vinrent trois propositions qui n'avaient pas pour but d'abolir le régime concordataire, mais de le modifier et de le réformer pour la partie qui ne semblait pas nécessiter un accord avec le Saint-Siège.

1° La proposition Corentin-Guyho, du 10 novembre 1881, portant garanties supplémentaires au profit du pouvoir civil vis-à-vis du clergé des paroisses et au profit des membres du clergé séculier vis-à-vis du pouvoir épiscopal ;

2° La proposition Paul Bert, du 7 février 1882, concernant l'exercice du culte catholique en France ;

3° La proposition Bernard Lavergne, du 31 mars 1882, tendant à modifier les articles organiques de la loi du 18 germinal an X.

Le 11 février 1881, M. Jules Roche déposa une proposition de loi qui s'inspirait des textes qui ont réalisé au Mexique la séparation de l'Église et de l'État. Elle contenait deux parties bien distinctes : l'une ayant trait aux congrégations religieuses, l'autre aux associations formées dans un but religieux.

Une commission de 22 membres fut chargée de l'examen des cinq propositions Boysset, Corentin-Guyho, Lavergne, Paul Bert et Jules Roche [1]. Paul Bert en fut nommé le rapporteur ; il s'attacha à démontrer qu'il était préférable de conserver le Concordat comme loi de l'Etat, et conclut dans le sens d'une politique strictement concordataire, opposée à la fois à celle du maintien du *statu quo* et à celle de la séparation : ainsi échoua la tentative de rupture entre les deux pouvoirs, qui se produisit dès le début de cette législature.

Le 27 décembre 1883, une nouvelle proposition de séparation des Églises et de l'État fut déposée par MM. Planteau et Michelin.

Mais le Concordat ne subit de nouvel assaut sérieux que le

1. Ces diverses propositions sont analysées et commentées dans le rapport présenté au Sénat par M. Maxime Lecomte (*Documents parlementaires*, Sénat, 1905, annexe 260, page 530).

27 mai 1886. A cette époque, M. Yves Guyot proposa de substituer au Concordat général une série de petits concordats communaux. Le budget des cultes était supprimé comme budget de l'Etat et transmis aux communes, qui avaient la faculté de supprimer, à leur tour, les crédits ou de les maintenir. La prise en considération fut votée à la Chambre, mais encore cette fois, l'heure de la discussion ne sonna pas et la proposition d'abrogation du Concordat fut repoussée par 231 voix contre 173 [1].

Longtemps encore la Chambre des députés devait repousser, à une forte majorité, les propositions qui lui furent faites dans le même sens; en 1891, par 352 voix contre 148; en 1894, par 346 voix contre 149; en 1895, les 16 et 18 février, par 349 voix contre 83 et par 283 voix contre 96 [2]; le 12 juillet, par 216 voix contre 184 [3]; en 1895, sous le ministère Bourgeois, par 344 voix contre 152 [4]. Ce dernier vote eut lieu à l'occasion de la discussion du budget des cultes. L'amendement traditionnel fut présenté par M. Walter, mais M. Combes, ministre de l'Instruction publique et des Cultes, répondit que ce n'était pas à l'occasion du budget qu'on pouvait aborder et résoudre une aussi grave question, qu'il serait téméraire de la traiter, sans s'être préalablement assuré d'avoir le pays avec soi, qu'enfin la séparation des Eglises et de l'Etat ne figurait dans le programme du cabinet que d'une manière très indirecte.

En 1897, le principe de la séparation fut repoussé par 310 voix contre 138; en 1898, par 311 voix contre 183; en 1899, le 31 janvier, par 326 voix contre 166; le 7 décembre par 329 voix contre 179, le 23 novembre 1900, par 315 voix contre 194 [5].

1. V. Zévort, *Histoire de la troisième République*, t. III, ch. v, p. 360 (Paris, 1896-1901).
2. Les amendements anticoncordataires furent présentés par MM. Chauvin et Maurice Faure.
3. Ce vote eut lieu, à la suite d'une interpellation de M. René Goblet, le 12 juillet 1895.
4. Ce vote eut lieu, le 2 décembre 1895, à l'occasion de la discussion du budget des cultes.
5. V. Sevestre, *L'histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801* (2e édition, p. 185 (Paris, 1904).

C'est un fait à remarquer que les divers gouvernements qui se sont succédé jusqu'à cette dernière date se sont tous accordés à maintenir le Concordat, et n'ont jamais voulu consentir à insérer dans leurs déclarations la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Gambetta, Jules Ferry, Paul Bert, de Freycinet, Goblet, Floquet, Léon Bourgeois, M. Combes lui-même, quelles que fussent leurs opinions personnelles, ont, comme membres du gouvernement, défendu le Concordat et reconnu en lui le gage le plus assuré de la paix religieuse.

Mais après le vote de la loi du 1er juillet 1901 sur le contrat d'association, loi que beaucoup considéraient comme la préface nécessaire de la dénonciation du Concordat, la commission du budget de 1902 considéra que le moment décisif était arrivé et décida la suppression du budget des cultes. Ce dessein échoua grâce surtout au président du Conseil, Waldeck-Rousseau, qui se prononça nettement pour le maintien du Concordat.

En 1903, le 26 janvier, le Concordat fut attaqué, suivant l'usage, à l'occasion de la discussion du budget des cultes. M. Combes, président du Conseil, en prit énergiquement la défense et montra que ce pacte séculaire était indispensable à cause des traditions de notre histoire « qui ne s'effacent pas d'un trait de plume », et des besoins du pays « qui ne saurait, dit-il, se contenter de simples idées morales telles qu'on les donne actuellement dans l'enseignement superficiel et borné de nos écoles primaires ». L'attitude des gauches, à la suite de ce discours, obligea, semble-t-il, M. Combes à se rétracter. Il le fit, au Sénat, dans la séance du 21 mars, à l'occasion d'un débat sur le budget de l'Instruction publique [1].

On était, en ce moment-là, en plein conflit du *Nobis nominavit*. Déjà, sous le ministère Waldeck-Rousseau, plusieurs sièges épiscopaux étant devenus vacants, des négociations

1. A la suite du discours de M. Combes, l'ordre du jour de confiance fut voté par 188 voix contre 47. Mais la proposition de M. Delpech, tendant à la suppression du budget des cultes, fut repoussée par 210 voix contre 68.

s'étaient engagées pour de nouveaux choix. Quoique peu suspect de faiblesse envers le Vatican, le ministre avait renoncé à plusieurs candidats qui, au gré du Saint-Siège, ne présentaient pas les qualités requises. Les pourparlers allaient se poursuivre sur d'autres noms, lorsque Waldeck-Rousseau fut remplacé à la présidence du Conseil par M. Combes. Celui-ci présenta à la Curie romaine les noms qui venaient d'être écartés, déclara que, pour les évêchés auxquels il les assignait, il n'accepterait jamais d'autres candidats, et affirma que tant que les sujets écartés par le cabinet précédent ne seraient pas acceptés par Rome, le Gouvernement ne ferait aucune nomination aux évêchés qui, dans la suite, pourraient devenir vacants : c'est ce que l'on appela la grève des nominations épiscopales [1].

Dans cette séance du Sénat du 21 mars 1903, M. Combes accusa le Saint-Siège et l'épiscopat de transgresser le Concordat, répéta qu'il n'accepterait jamais l'entente préalable pour la nomination des évêques, promit que le Conseil d'Etat n'enregistrerait plus aucune bulle pontificale contenant la formule *Nobis nominavit*. Il laissa entrevoir enfin, comme prochaine, la séparation de l'Eglise et de l'Etat [2].

Soucieux de voir bientôt se réaliser la rupture avec Rome, M. de Pressensé, dès la veille des vacances de Pâques, le 7 avril 1903, déposa sur le bureau de la Chambre une proposition relative à la séparation, portant la signature de 57 députés.

Cet exemple fut suivi par un certain nombre des membres du Parlement, si bien que, le 11 juin 1903, une commission

1. V. *Livre Blanc du Saint-Siège* (édition des *Questions actuelles*), pp. 38 et suiv. ; *Revue des Deux-Mondes*, du 1er avril 1903 (chronique politique de M. Francis Charmes) ; Guibaud, *La Séparation et les élections*, pp. 27 et suiv. (Paris 1906) ; Rapport Briand à la Chambre, *J. off.*, p. 272.

2. M. Combes, cependant, ne se prononçait pas encore formellement pour la dénonciation du Concordat : « Le dénoncer, en ce moment, disait-il, sans avoir préparé suffisamment les esprits à cette dénonciation, sans avoir établi manifestement et avec preuves multipliées à l'appui, que c'est le clergé catholique lui-même qui la provoque et la veut en la rendant inévitable, serait d'une mauvaise politique, en raison des ressentiments, même imméritées, qui pourraient s'ensuivre dans le pays contre le gouvernement républicain. Je ne dis pas que la rupture des liens qui existent entre l'Etat et l'Eglise catholique ne se produira pas un jour donné ; je ne dis même pas que ce jour n'est pas prochain, je dis simplement qu'il n'est pas arrivé. »

de 33 membres fut nommée par la Chambre pour étudier les projets de séparation, dont le nombre devait augmenter encore dans la suite [1].

La Commission se trouvait en présence des huit propositions suivantes :

1° Proposition de M. Dejeante, du 27 juin 1902, qui reproduisait une proposition faite par M. Zévaés dans la précédente législature;

2° Proposition de M. Ernest Roche, du 20 octobre 1902;

3° Proposition de M. Françis de Pressensé, du 7 avril 1903;

4° Proposition de M. Hubbard, du 26 mai 1903;

5° Proposition de M. Flourens, du 7 juin 1903;

6° Proposition de M. Réveillaud, du 28 juin 1903;

7° Proposition de MM. Grosjean et Berthoulat, du 29 juin 1903;

8° Proposition de M. Sénac, du 31 janvier 1904 [2].

La première discussion ouverte sur ces diverses propositions montra qu'aucune d'elles ne répondait pleinement aux vœux de la Commission, qui se décida à élaborer elle-même un nouveau texte. La Commission posa en principe que le projet à rédiger ne contiendrait aucune disposition relative aux congrégations religieuses, que le régime de séparation devait être établi selon la liberté la plus large dans le droit commun, qu'il convenait de ne s'en écarter que le moins possible et seulement dans l'intérêt de l'ordre public. Elle affirmait le droit, qu'auraient les associations cultuelles, de s'organiser en fédérations régionales et nationales. Elle se prononça contre toute sub-

1. La commission fut ainsi composée : MM. Buisson, *président ;* Bepmale, Baudon, *vice-présidents;* G. Deville, Sarraut, *secrétaires ;* Cazeneuve, Loup, Lefas, Amédée Reille, Prache, Rouanet, Catalogne, Rose, Ballande, Boucher, Grosjean, Allard, Vaillant, Krantz, Dèche, Royer, Ballu, Briand, Trouin, Gervais, Dejeante, Colliard, Boissière, Meslier, Berger, G. Berry, Cachet, Trannoy. — M. Audiffred, élu sénateur, fut remplacé par M. Mougeot.

2. Ces diverses propositions sont reproduites, ou tout au moins analysées et discutées dans le rapport de M. Briand à la Chambre des députés (pages 155 à 160); plusieurs d'entre elles sont reproduites *in extenso* dans l'ouvrage de M. Noblemaire, *Concordat ou séparation*, pp. 325 et suiv. — A ces propositions il convient d'ajouter celle de M. Boissy d'Anglas, présentée à la séance du Sénat du 11 juin 1901 ; elle est la reproduction presque textuelle de la loi du 3 ventôse an III (21 février 1795), dont le conventionnel Boissy d'Anglas avait été le rapporteur.

vention de l'Etat au profit des cultes, mais elle ne formula pas d'opinion sur le droit à accorder ou à refuser aux départements et aux communes de subventionner les Eglises (13 de ses membres votèrent pour l'affirmative et 13 pour la négative). De même, la Commission ne se prononça pas sur le régime auquel seraient soumis les édifices affectés aux cultes et sur le mode d'abrogation des dispositions antérieures. Enfin elle décida de s'en remettre aux soins de son rapporteur provisoire, M. Briand, pour la rédaction d'un avant-projet, dans lequel il serait tenu compte des indications recueillies au cours des dernières discussions, et qui servirait de première base aux délibérations ultérieures. L'avant-projet du rapporteur fut, après avoir reçu quelques modifications, adopté en première lecture et devint ainsi le projet de la Commission.

Celle-ci en était là de ses travaux et procédait à une seconde et dernière délibération sur son texte quand, le 10 novembre 1904, à la suite de nouveaux incidents, de la protestation du Vatican contre le voyage du Président de la République à Rome et des démissions des évêques de Dijon et de Laval, le président du Conseil, M. Combes, déposa sur le bureau de la Chambre un nouveau projet de séparation, qui fut renvoyé aussitôt à l'examen de la Commission [1]. Le projet, qui n'avait été présenté qu'avec la seule signature de M. Combes, fut d'abord repoussé à la Commission par 13 voix contre 12, mais M. Deville l'ayant repris à son propre compte, il fut adopté le 29 novembre. Le Gouvernement avait consenti à certaines addi-

1. « Il ne m'avait pas échappé, a dit depuis lors M. Combes dans un article de la *National Review* de Londres (mars 1905), en examinant le texte du pacte concordataire, que ces droits du pouvoir civil étaient inconciliables avec la doctrine catholique, solennellement promulguée dans les Encycliques papales, et je m'expliquais ainsi le perpétuel désaccord qui se remarquait, depuis l'avènement de la République, dans les relations de l'autorité civile avec l'autorité religieuse. Il n'y avait, selon moi, qu'à prendre acte de ces désaccords inévitables, à mesure qu'ils se produisaient, pour inciter naturellement le pays à se tourner vers la séparation de l'Eglise catholique et de l'Etat, comme vers le remède efficace à un mal constitutionnel et chronique, qui ne pouvait être guéri autrement. De fait les événements ont réalisé pleinement cette vue de mon esprit ». M. Combes voyait dans trois événements la justification de sa théorie, à savoir: 1° la querelle du *Nobis nominavit* ; 2° l'envoi par le Saint-Siège, aux gouvernements catholiques, d'une note pour protester contre le voyage à Rome du Président de la République ; 3° les deux affaires épiscopales de Dijon et de Laval. Cet ensemble de faits le détermina à déposer un nouveau projet, au nom du Gouvernement. V. le *Livre blanc du Saint-Siège*, pp. 38 et suiv. ; pp. 55 et suiv. ; pp. 62 et suiv. ; et le rapport Briand, *loc. cit.*, p. 272.

tions et à certains retranchements ; l'accord complet était près de se faire et la Chambre allait être saisie du grave problème qu'elle avait toujours jusqu'alors, si soigneusement écarté, lorsque le ministère Combes tomba et fut remplacé par le ministère Rouvier (25 janvier 1905).

M. Rouvier inscrivit dans son programme, au nombre des réformes à réaliser, la séparation des Eglises et de l'Etat, et M. Bienvenu-Martin, ministre des Cultes, déclara, dans la séance du 27 janvier, qu'elle était devenue une nécessité inéluctable. — Le 9 février, pour témoigner de son désir de la faire aboutir le plus promptement possible, il déposa un projet arrêté en conseil des ministres.

« Il pouvait, dit M. Briand, être procédé d'autant plus vite et plus facilement à l'examen de ce projet que la plupart de ses dispositions essentielles reproduisaient celles qu'avait elle-même adoptées la Commission antérieurement au dépôt du projet Combes. Quelques différences existaient bien entre les deux textes, notamment pour les pensions, pour la disposition des archevêchés, évêchés, presbytères, séminaires, mais ces différences, d'ordre secondaire, n'apparaissaient pas irréductibles. En effet, dès sa première entrevue avec la Commission, M. Bienvenu-Martin, ministre de l'Instruction publique et des Cultes, avait fait connaître que le désir du Gouvernement était de collaborer étroitement avec elle à la rédaction d'un texte définitif [1]. »

Dans ces conditions, l'entente devait être facile ; elle fut réalisée dans la séance du 4 mars, au cours de laquelle fut adopté le projet de loi qui allait être soumis, au nom de la Commission, aux délibérations de la Chambre des députés.

Deux motions préjudicielles servirent de prologue à la discussion générale, qui commença le 21 mars : une motion de M. Berry tendant à ce qu'il ne fut pas statué dans cette législature sur le projet et les diverses propositions concernant la séparation, et une motion de M. Gayraud invitant le Gouver-

1. V. Rapport Briand (Documents parlementaires, ch. des députés, 1905, annexe 2302, p. 285.)

nement à réunir une commission extraparlementaire de ministres des divers cultes, de concert avec les chefs des Eglises intéressées, afin de préparer un accord avec ces Eglises sur les conditions de la séparation. Ces deux motions furent repoussées et, dès le 6 avril, la discussion générale fut close :

Le 8 avril, M. Berthoulat, comme motion préjudicielle avant de passer à la discussion des articles, invita le Gouvernement à procéder pendant les vacances de Pâques à la consultation des Conseils municipaux et des Conseils généraux. Mais cette proposition de *referendum* fut repoussée par 335 voix contre 239.

M. Briand, d'accord avec le Gouvernement, demanda alors à la Chambre de déclarer l'urgence : elle fut déclarée par 342 voix contre 232 et le passage à la discussion des articles fut voté par 353 voix contre 219.

Le 10 avril, au cours de la discussion sur l'article 1er, M. Allard développa le contre-projet suivant : « La République ne reconnaît, ne protège, ne salarie, ne subventionne ou ne loge aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront et demeureront supprimés du budget de l'Etat, des départements et des communes toutes dépenses relatives, directement ou indirectement, à l'exercice des cultes ». — Dans la même séance, M. Archdeacon développa un autre contre-projet portant que « les lois réglant en France l'exercice des cultes sont abolies, que l'Etat ignore les religions et que les associations cultuelles sont soumises au droit commun ». Ces deux contre-projets furent repoussés à une très forte majorité.

La discussion des articles, interrompue pendant les vacances de Pâques, fut reprise après le 15 mai et continuée sans interruption jusqu'au 3 juillet. A cette date, M. Raiberti demanda le retrait de l'urgence, dans le but de provoquer une deuxième délibération, mais la Chambre repoussa sa motion et l'ensemble du projet fut adopté par 341 voix contre 243.

Le projet de loi fut déposé le 4 juillet au Sénat, qui nomma, le 6, une commission de dix-huit membres chargés de l'examiner. M. Maxime Lecomte fut désigné comme rapporteur.

La discussion en séance publique commença le 9 novembre 1905. Au commencement des débats les orateurs de l'opposition, notamment MM. de Chamaillard, de Cuverville, de Lamarzelle et Riou, demandèrent que la discussion fût ajournée soit jusqu'à l'abrogation du Concordat, par voie de négociations amiables, soit jusqu'après la consultation des conseils municipaux, soit jusqu'après les élections législatives de mai 1906 ou tout au moins jusqu'aux prochaines élections sénatoriales : toutes leurs motions furent repoussées.

Après une assez courte discussion générale, le Gouvernement et la Commission demandèrent l'urgence : elle fut votée par 174 voix contre 108 et le passage à la discussion des articles fut adopté par 185 voix contre 97.

Les 44 articles de la loi furent discutés et admis par le Sénat sans qu'aucun des amendements présentés ait été introduit dans le texte transmis par la Chambre. Restait le vote de l'ensemble. Après avoir repoussé par 181 voix contre 100 le retrait de la déclaration d'urgence par M. Denoix, puis par M. de Chamaillard, MM. de Lamarzelle, Méline, de Marcère, Boudenoot, Lintilhac, Combes, de Cuverville, etc., motivèrent leur vote.

Le 6 décembre, le texte intégral fut adopté par 181 voix contre 102. Dans cette même séance enfin, le Sénat repoussa, par 194 voix contre 25 une proposition de M. Dominique Delahaye modifiant le titre de la loi pour substituer les mots : « Loi relative aux nouveaux rapports des Églises et de l'État », aux mots : « Loi relative à la séparation des Églises et de l'Etat ».

La loi, signée le 9 décembre 1905 par le Président de la République, et contresignée par les ministres des Affaires étrangères, de l'Instruction publique, des Beaux-Arts et des Cultes, de l'Intérieur, des Finances et des Colonies, fut insérée au *Journal officiel* du 11 décembre.

Depuis lors le *Journal officiel* a publié, le 30 décembre 1905, un premier règlement d'administration publique réglant les conditions de l'inventaire prescrit par l'article 3 de la loi.

Le 20 janvier 1906, il a publié un second décret, portant règlement d'administration publique en ce qui concerne les pensions et allocations prévues par l'article 11 de la loi de séparation. Enfin, le 16 mars 1906, a paru un troisième règlement d'administration publique relatif à l'attribution des biens des anciens établissements publics ecclésiastiques, aux édifices du culte, aux associations cultuelles et à la police des cultes [1].

Indépendamment des spoliations et des autres injustices que consacrait le régime nouveau, le système des associations cultuelles, institué par la loi de séparation, ne réservait aucun des droits de la hiérarchie ecclésiastique et substituait l'autorité des fidèles, dans des organismes où il est de principe que le nombre fait la loi [2], à l'autorité inaliénable des évêques et du Souverain Pontife.

Pour ces divers motifs, Sa Sainteté Pie X, par une première lettre, datée du 11 février 1906 [3], a porté une condamnation solennelle contre la loi votée en France sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat : cette lettre, qui est plutôt un exposé de doctrine théologique, fut suivie d'une seconde, en date du 10 août 1906, [4] déclarant solennellement qu'il n'est point permis la loi restant telle quelle, de faire l'essai des associations cultuelles sous quelque forme que ce soit, tant qu'il n'apparaîtra pas, « d'une façon certaine et légale que la divine constitution de l'Eglise, les droits immuables du Pontife Romain et des Evêques, comme leur autorité sur les biens nécessaires à l'Eglise, particulièrement sur les édifices sacrés, seront irrévocablement en pleine sécurité dans lesdites associations. »

Enfin une Encyclique à l'épiscopat, au clergé et au peuple français, du 6 janvier 1907, a réprouvé la loi votée le 2 janvier

1. La législation civile des cultes fut complétée : 1° par la loi du 2 janvier 1907, qui permet d'exercer le culte public, soit par des associations cultuelles, soit par des associations de droit commun régies par un certain nombre des dispositions de la loi du 1er juillet 1901, soit conformément aux règles prévues par la loi du 30 juin 1881 combinée avec la loi du 11 décembre 1905 ; 2° par la loi du 28 mars 1907, qui supprime la nécessité d'une déclaration pour les réunions publiques, 3° par la loi du 13 avril 1908, concernant la dévolution des biens ecclésiastiques.

2. V. abbé Gayraud. *La Loi de séparation et le pape Pie X* (Paris, 1906), pp. 22 s.

3. Lettre Encyclique *Vehementer nos*.

4. Lettre Encyclique *Gravissimo officii*.

précédent qui soumet l'exercice du culte à un régime d'incertitude et de bon plaisir.

Cette loi du 2 janvier 1907 et la loi du 13 avril 1908 consacrent le dépouillement à peu près total de l'Eglise de France. Peut-être bientôt de nouveaux textes priveront-ils de leurs objets d'art nos églises et rendront-ils toute vie impossible à nos œuvres et à nos écoles... Rien cependant ne sera irrémédiablement perdu si les catholiques français restent fortement unis autour de leurs évêques et du Pape ; ils mériteront les mêmes victoires que leurs frères d'Allemagne, de Hollande, de Suisse et de Belgique.

Lucien Crouzil.

NOTES ET CRITIQUES

Un nouveau livre de notre collègue, M. A. Degert, l'*Histoire des évêques d'Aire* [1], tout comme l'*Histoire des évêques de Dax* du même auteur, apporte à l'œuvre de la *Gallia christiana novissima* une collaboration de forme particulière et de conception originale, mais de tous points comparable, par la sûreté de la méthode et par les résultats, aux imposants volumes des chanoines Ulysse Chevalier et Albanès. Tandis que M. Albanès a suivi la manière des Bénédictins, en publiant des notices et des actes, et que M. Chevalier a publié des textes annotés, M. D. donne une série de biographies d'évêques, en renvoyant aux documents soit imprimés soit manuscrits. M. D. a déjà exposé ici même sa manière de comprendre ce genre de travaux et comment ils sont indispensables à l'histoire générale [2]. Je n'insiste pas sur ce sujet. D'autre part le *Bulletin* a montré la façon dont ce programme a été réalisé dans l'*Histoire des évêques de Dax* [3], grâce à un ensemble de circonstances et de travaux qui ont fait de M. D. un spécialiste de l'histoire de la Gascogne et l'explorateur infatigable des principaux fonds d'archives et de bibliothèques à Paris et à Rome.

Je voudrais souligner la valeur pratique de tels travaux, non seulement comme des modèles du genre, mais encore pour la formation de l'esprit historique. S'il est vrai qu'en histoire les documents seuls ont une valeur éducative, parce que sur eux seuls peut s'exercer et s'appuyer la critique, il faut cependant reconnaître une efficacité spéciale, pour l'éducation historique, à la lecture d'ouvrages comme celui-ci, parce qu'ils sont comme une somme de documents mis au point et cependant nullement expliqués jusqu'à épuisement. D'abord l'auteur exerce une critique continuelle sur les documents qu'il utilise : de là une sorte de cours pratique sur la méthode historique, une invitation continuelle faite au lecteur de vérifier les conclusions qu'on lui propose : travail de contrôle qui est particulièrement chargé quand il s'agit d'une histoire locale qui a exercé plus de bonnes volontés que de compétences. Mais, d'autre part, l'intelligence complète de tels livres demande au lecteur attentif un apport personnel, une collaboration de chaque instant. L'auteur a beau encadrer dans son récit les notions d'histoire générale indispensables à son sujet, ce travail de raccordement est toujours forcément incomplet. En fin de compte, c'est au lecteur à situer les personnages et les institutions : collaboration qui l'amènera à pousser assez loin des recherches dont il aura reconnu, par son expérience, la nécessité indéniable.

Ce court compte rendu notera seulement quelques traits particuliers de cette histoire diocésaine. Pendant tout le moyen âge, le diocèse d'Aire paraît s'être ressenti des conditions défavorables d'existence que lui créait sa configuration géographique. Privé de limites naturelles, il était ouvert

1. *Histoire des évêques d'Aire*, in-8, 352 p., Paris, Beauchesne, 1908.
2. *La refonte de la Gallia christiana*, dans *Bulletin* (1901), pp. 129 et suiv.
3. *Bulletin* (1903), pp. 83 et suiv.

de tous côtés aux invasions de puissants voisins. L'envie provoquée par un temporel bien modeste pourtant a valu à ses évêques des déboires sans fin. La vie du diocèse d'Aire au moyen âge peut être recommandée à ceux qui seraient tentés de se représenter cette époque de notre histoire comme un véritable âge d'or. La capitale du diocèse ecclésiastique, le *Vicus Iulii*, plus tard *Civitas Aturensium*, n'est qu'un des chefs-lieux secondaires de la Gaule. Cette cité épiscopale n'a pas eu plus de force de résistance que son territoire. Il ne semble pas qu'elle ait jamais eu la fixité ni la sécurité, très relative d'ailleurs, que les chefs-lieux des principales cités de la Gaule ont eues derrière les vieilles murailles romaines. Souvent le siège épiscopal a été déplacé et les évêques, dans une situation très précaire, à tous égards.

De telles conditions d'existence n'expliquent que trop la disparition des vieilles archives du diocèse. Il a manqué à ce pays démantelé une bonne *turris chartularia* qui ait pu résister aux mauvais jours. Pour comble de malheur, les archives plus récentes qui existaient au moment de la révolution n'ont pu être sauvées comme elles l'ont été ailleurs. Il a fallu toute l'érudition ingénieuse de M. D. pour réunir les restes de ce passé mutilé et en présenter un tableau très bien garni.

M. D. a donné un soin spécial à la question des origines. Pour ces temps lointains, il n'est pas de vestige si effacé qu'il n'ait pieusement recueilli. Il notera, comme un indice favorable, quelques lettres de l'inscription d'Andernos récemment découverte; il ira chercher dans des martyrologes oubliés, les plus anciennes mentions des saints landais ; il publiera les récits les plus anciens qui restent de leur vie; son seul regret sera de n'avoir pas trouvé davantage encore. Je n'essaierai pas d'esquisser une galerie des évêques d'Aire. Il faut lire M. D. Et ce livre de science austère doit bien avoir son charme, puisqu'il est déjà épuisé, comme d'ailleurs l'*Histoire des évêques de Dax*.

L. Saltet.

***

La révolution religieuse qui a fait passer l'Angleterre du catholicisme au protestantisme n'a guère encore été présentée, dans son ensemble, au public français : L'ouvrage de M. Trésal [1] comble donc une lacune, et, à ce titre, il avait sa place toute marquée dans la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*.

La longue bibliographie, légèrement critique, qui l'ouvre et qui se renouvelle et, au besoin, se complète en tête de chaque chapitre atteste assez que l'auteur n'a ignoré aucune des sources où il pouvait puiser les divers éléments de son récit. Si l'espace qui lui était mesuré ne lui permettait pas plus que les conditions adoptées par la collection d'y renvoyer aussi souvent qu'il l'eût souhaité, tout cependant donne l'impression qu'à aucun endroit de son livre il n'a pas perdu contact avec elles.

Son exposé prend le récit des faits aux premiers mouvements réformistes dont Wiclif donne le signal. Mais il faut attendre Henri VIII pour que ces tendances séparatistes et hérétiques, un moment comprimées, prennent une consistance sérieuse et obtiennent un succès définitif. Ce fut là sur-

1. *Les Origines du schisme anglican* (1509-1571) par J. Trésal. Paris, J. Gabalda 1908, in-12 de 460 p.

tout l'œuvre du despotisme de ce prince et de sa passion voluptueuse impatiente de tout frein, trop bien servie, il faut l'avouer, par la faiblesse du clergé, la servilité du Parlement, l'indifférence des masses. Une fois l'Angleterre détachée de Rome, ce ne fut qu'un jeu pour Edouard VI, ou plutôt pour Somerset, de faire subir au dogme, resté à peu près intact, le même sort qu'à l'autorité pontificale et aux biens des monastères. La reine Marie s'essaie bien, avec un zèle dont M. T. n'a pas manqué de faire ressortir la prudence et la modération, de revenir sur l'œuvre néfaste de ses deux prédécesseurs. Mais ses efforts, contrariés par la situation politique de l'Europe, peut-être aussi par des maladresses personnelles, comme celle de son mariage avec Philippe II, n'obtinrent qu'un demi-succès. Pour comble de malheur, sa mort livrait l'Eglise catholique d'Angleterre à la merci de la fille d'Anne de Boleyn, Elisabeth, que tant de sympathies et d'intérêts ramenaient au schisme.

Avec les actes de suprématie et d'uniformité, la revision et l'adoption du *Book of common prayer*, imposés à la sanction du Parlement, après l'institution de la *commission centrale ecclésiastique*, la déposition des évêques fidèles et la consécration de Parker, tout espoir de ramener l'Angleterre au catholicisme s'évanouissait, les papes trompés par les mensonges effrontés d'Elisabeth ou retenus par les calculs trop personnels de Philippe II eurent beau excommunier la reine hérétique. Après 10 ans de règne elle se sentit assez forte pour les braver ostensiblement, et en 1571 elle faisait voter par le Parlement la formule définitive des 29 articles qui donnait à l'Eglise anglicane ses traits essentiels et les lois pénales qui établissaient la proscription contre les catholiques à l'état permanent.

Là s'arrête un peu brusquement peut-être le volume de M. T. Sobre d'allure, sincère de ton, d'une personalité très discrète, qu'on souhaiterait parfois moins effacée, son récit laisse aux faits leur physionomie extérieure et leur valeur objective. Peut-être explique-t-il moins leurs rapports divers et leur succession parfois un peu imprévue. Faveurs et disgrâces, changements de fortune ou d'attitude s'y succèdent avec une rapidité dont le secret nous échappe parfois ou ne semble ne se livrer qu'à demi. Même en faisant la part du caprice dans la conduite d'un prince aussi fantasque qu'Henri VIII, on eût été heureux de voir un peu plus clair dans les motifs qui ont précipité Wolsey, Cromwell et autres des sommets de la faveur au fond des cachots de la Tour. Comment n'être pas frappé aussi du peu de place qui est fait, dans le récit de M. T., à l'action d'Elisabeth dans les bouleversements religieux qui marquent les dix premières années de son règne ? Est-il possible que son intervention personnelle se borne à approuver la destruction des jubés et à maintenir les crucifix ? Si cette princesse « sceptique et païenne » était à ce point étrangère à des entreprises qui se couvraient de son nom, il n'eût pas été inutile de nous montrer mieux d'où partait l'initiative de tant de changements doctrinaux et rituels, où résidait la pensée inspiratrice qui a poussé la réforme anglaise, qui l'a dirigée et l'a contenue dans la voie choisie par elle, à égale distance du catholicisme romain et du calvinisme génevois.

L'étroitesse du cadre où l'auteur a dû se mouvoir a sans doute imposé quelques-unes des lacunes que nous signalons ici, mais nous espérons bien que, dans les éditions ultérieures, il saura,— dût-il modifier son titre — trouver les moyens de mettre son livre en état de donner pleine satisfaction à toutes les légitimes curiosités de ses lecteurs. A. DEGERT.

***

L'infatigable éditeur des œuvres de Richelieu et des études aussi volumineuses que savantes sur *Richelieu et la Monarchie absolue* semble vouloir en vulgariser les résultats dans les volumes d'études sociales qu'il consacrait naguère à la *Noblesse française sous Richelieu* et plus récemment aux *Prêtres, Soldats et Juges sous Richelieu*[1]. Nous ne nous occuperons ici que de ce dernier. Comme le titre l'annonce, le Clergé en occupe la première partie. Comment se recrutait-il et se formait-il en l'absence des séminaires encore à naître ? Quelle était la valeur intellectuelle et morale de ses membres et de ses chefs, leur champ et leur mode d'action ?... Quels étaient ses biens et ses charges, la valeur de ses revenus en dîme ? Quel était l'état des abbayes anciennes ou les congrégations qu'enfantait la renaissance religieuse ou la contre-réformation catholique dont les principaux agents, tels que saint Vincent de Paul, le cardinal de Bérulle, M. Olier sont bien connus ? Quelle était la situation des Protestants et leurs rapports avec l'Etat ? Tels sont les principaux aspects sous lesquels l'Eglise de France nous est présentée au temps de Richelieu. De l'armée nous voyons surtout le recrutement, les effectifs, la hiérarchie, l'armement et l'organisation ; de la justice les divers organes, les tribunaux, les juridictions, le personnel, le fonctionnement et les pénalités.

Il s'en faut que tous les traits de ces vastes tableaux d'études sociales et morales soient également nouveaux, mais on sera heureux de les voir ramassés ici dans leur ensemble et de pouvoir étudier le mécanisme et le jeu de ces institutions à un moment des plus curieux de leur histoire. C'est là ce qui fera l'intérêt des constructions de M. G. d'Avenel, indépendamment des traits pittoresques ou des anecdotes caractéristiques dont son exposé est parsemé.

Il faut voir sans doute dans cette œuvre, de caractère facile et agréable, une utilisation nouvelle de ses immenses lectures et statistiques. On n'eût pas été fâché tout de même d'en avoir l'assurance par quelque mot de préface, et, si le plan de l'auteur excluait délibérément toute indication de sources, il lui en eût coûté si peu de nous indiquer les parties de ses publications antérieures auxquelles son récit présent se référait. Ces références modestes, accompagnées d'un index de matières, auraient permis à son livre de rendre plus de services sans rien perdre de son agrément. Il y aurait bien encore à signaler de çà de là certains noms géographiques légèrement déformés (*Saint-Macaise* pour *Saint-Macaire*), certaines idées ou appréciations qui, à notre sens, appelleraient des réserves, mais ce sont là imperfections de détails qui enlèvent peu de chose à l'intérêt général du livre.

A. DEGERT.

***

Dans deux articles du 23 avril et du 3-4 mai, *La Croix* a rendu compte, avec une exactitude parfaite, des deux articles du *Bulletin* sur Herzog-Dupin. Le premier se terminait ainsi : « Quand M. Turmel, éclairé sur l'indigne plagiat de Herzog, aura protesté personnellement et « avec toutes les précisions désirables », quand M. Saltet aura dit ce qui lui reste à dire sur Herzog-Sosie, l'incident sera clos, et... M. Turmel vengé. » Et le

1. *Prêtres, Soldats et Juges sous Richelieu*, par le vicomte G. D'AVENEL. Libr. A. Colin, Paris, 1907, in-12 de 372 p.

second : « Encore une fois, la parole est à M. Turmel. » En réponse à ces articles, M. l'abbé Bricout, directeur de la *Revue du Clergé français*, a envoyé une lettre à *La Croix* du 6 mai, qui a inséré le préambule suivant : « M. l'Abbé Bricout nous adresse une lettre très intéressante au sujet de l'affaire Herzog-Dupin-Turmel, dont nous avons cru devoir, vu son importance exceptionnelle, informer nos lecteurs. Nous sommes très heureux de publier ces explications qui, malheureusement, comme le regrette M. Bricout, n'éclaircissent que des points secondaires. »

M. Bricout disait en commençant : « *Comme vous, monsieur le Directeur, je souhaite que M. Turmel s'explique nettement devant l'opinion.* Mais je doute fort qu'il s'y décide. Voici, en effet, ce qu'il m'écrivait avant-hier, 1er mai : « Je dois des comptes à mon archevêque ; je n'en dois qu'à lui. Lui et lui seul en aura, s'il m'en demande. Agir autrement, ce serait m'incliner devant une juridiction que je ne reconnais pas ; ce serait prendre en considération une œuvre de haine. [NOTE DE LA CROIX : *Quiconque a lu de sang-froid les articles de M. Saltet s'étonnera de ce langage. Démasquer un incrédule qui exploite silencieusement un auteur catholique contre la foi de l'Eglise est une œuvre de justice.*] : je ne le veux pas, je ne le peux pas. » Voici la lettre que M. Saltet a prié *La Croix* d'insérer, et qui a paru dans le numéro du 15 mai :

Monsieur le Directeur, Je tiens à vous remercier de la note dont *La Croix* a accompagné la lettre de M. Bricout, dans votre numéro du 6 mai dernier. A propos des articles publiés par moi, sur la question Herzog-Dupin dans les numéros de mars et d'avril du *Bulletin de littérature ecclésiastique*, *La Croix* a dit : « Démasquer un auteur incrédule qui exploite silencieusement un auteur catholique, contre la foi de l'Eglise, est une œuvre de justice. » Voilà la discussion remise sur son vrai terrain. L'affaire Herzog-Dupin est tellement grave que tenter d'y introduire gratuitement des questions personnelles, c'est vouloir la rapetisser ou la faire dévier. Pareille tentative ne réussira pas.

Quoi qu'on dise, je n'ai pas accusé M. Turmel. Mon rôle de critique est de constater certains faits, de les soumettre au lecteur et d'en demander l'explication. Ce n'est pas moi, ce sont des avocats qui, par leur plaidoyer, ont mis M. Turmel dans l'attitude d'un inculpé. Je leur laisse la responsabilité de ce geste protecteur. *Cuique suum.*

Voulez-vous me permettre de dire à vos lecteurs ma manière de considérer la question ? En Allemagne, il y a quelques semaines, à la suite d'incidents que les lecteurs de *La Croix* n'ont pas oubliés, des journaux et des revues sectaires ont demandé la suppression des Facultés de théologie catholique dans les quelques Universités où il s'en rencontre, sous prétexte que les catholiques, étant les esclaves du dogme, n'ont pas l'indépendance d'esprit nécessaire pour le travail scientifique. A ce projet, le professeur Harnack a opposé un avis négatif. Il ajoutait, et c'est là que je voulais en venir : « On ne peut le nier, la science n'a une police que contre le manque de bon sens, le mensonge, l'hypocrisie, mais non contre les convictions et les hypothèses. Aux plagiaires et aux hypocrites elle arrache le masque et les jette hors de son temple. »

Elle les jette hors de son temple ! Opération pénible mais nécessaire et d'ordre exclusivement scientifique. De telles épurations sont la condition indispensable de la science et ne sont pas sans exemple. Un acte de ce genre s'est imposé à moi, ces temps derniers, à l'égard d'Herzog-Dupin. Je

l'ai accompli comme un devoir tout simple de ma profession. Rien ne serait plus méprisable que le métier d'érudit et de critique s'il consistait à discuter sans fin le plus lointain passé et à accorder la complicité du silence à des entreprises inavouables, dans le présent. De plus, professeur dans une Faculté de théologie, j'aurais considéré comme une trahison le moindre ménagement envers une colossale imposture théologique.

Ayant à parler, je l'ai fait à haute voix, comme il convenait. La critique ne chuchote pas dans les coins. La publicité et une franchise inexorable sont les premières conditions de son exercice. Est-il donc nécessaire de rappeler ces principes, quand il s'agit de travaux publiés dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* ? C'est une *Revue* qui, pendant des années, s'est donnée comme un vrai parangon de bonne foi et de critique, et il serait interdit d'appliquer à certains de ses articles le droit commun de la critique, ce droit dont elle s'est réclamée d'une façon quelque peu altière ?

En réalité la question Herzog-Dupin a, pour la science ecclésiastique, une importance de premier ordre, égale à celle que l'affaire Diana Vaughan a eue, à d'autres égards. Mais il dépend de nous que la fin des deux incidents soit différente. Les incrédules et les protestants jugeront de la clairvoyance et de la fermeté des catholiques à leur attitude à l'heure présente. Le jugement à intervenir intéresse plusieurs juridictions, et je n'ai garde de l'oublier, puisque M. Turmel invoque la juridiction de Mgr l'Archevêque de Rennes. Mais au point de vue scientifique, ce jugement relève de l'opinion. A cet égard aucun dessaisissement n'est possible. La lumière doit être faite à tout prix.

C'est dire combien les considérations personnelles ont peu de poids dans une telle œuvre. En écrivant mes articles, je n'ignorais pas que je soulèverais contre moi des rancunes redoutables. Je n'ai pas hésité. Chaque profession a ses devoirs et son courage spécial. Une pratique déjà un peu longue m'a familiarisé avec les risques et les responsabilités de la critique. Ma paix intérieure est entière.

Manifestement la question ne se pose pas ainsi aux yeux de M. Turmel. Nous ne comprenons pas de même le travail scientifique. Voilà un critique qui a raillé, avec une outrance que je m'abstiens de qualifier, l'interprétation bénigne dont certains théologiens ont usé en matière patristique ou historique, et le silence même auquel ils auraient eu recours, dans certains cas. Et maintenant ce même critique se retrancherait dans des questions d'amour-propre, dans l'asile d'une dignité blessée et se refuserait à la discussion ? S'il en était ainsi, ces prétendus théologiens seraient bien vengés. L'axiome *la critique avant tout* recevrait un cruel démenti. Au point de vue scientifique, ce serait pour M. Turmel une abdication.

En somme, sa réponse consiste à dire : Si je ne parle pas, la faute en est à M. Saltet. — C'est donc ma faute si Herzog-Dupin a plagié M. Turmel

1. Quand M. Turmel écrit à M. Bricout, le 27 mars : « Il est sûr que M. Herzog s'est servi de mes travaux mais pas plus que X, pas plus que Y » Je réponds : 1° cette assertion ne peut entrer en ligne de compte que sur bonne preuve, qui est encore à attendre ; 2° je nie qu'il y ait parité entre ces faits, s'ils sont bien tels, et le plagiat Herzog-Dupin. C'est pour cela que j'ai écrit : « Qui a plagié M. Turmel sans le dire ? Et surtout qui a plagié M. Turmel au profit de l'incrédulité la plus radicale ? » A cela pas de réponse. Sur le 1° et le 2° je défie qu'on apporte une preuve.

Pour ces raisons, le silence de M. Turmel sur le plagiat d'Herzog, dans la *Revue du Clergé français* du 15 mars, est une énigme qui n'a pas reçu le moin-

dans une manière si étendue et si intime qu'on ne saurait citer aucun exemple analogue dans la littérature contemporaine [1]. C'est donc ma faute, si M. Turmel écrivant sur Herzog, dans la *Revue du Clergé français* du 15 mars, et connaissant l'indignité du plagiaire, a traité Herzog avec honneur. Comment M. Turmel apprécie-t-il ce procédé? Est-il dans son programme de renseigner ainsi ses lecteurs en matière aussi grave? — Voilà deux fautes que je puis porter sans remords. En réalité, ce sont deux énigmes, dont la première comprend plusieurs problèmes secondaires, et dont la seconde est particulièrement troublante. Sur ces questions, il faut que la lumière se fasse, et il ne faudra pas se lasser de les poser jusqu'à ce que des réponses publiques soient données. A cet égard rien n'est encore arrivé.

Je ne m'offenserai pas des paroles que l'émotion a inspirées à M. Turmel et que *La Croix* a relevées. Mais il me sera permis de m'étonner que M. Turmel n'ait pas eu un mot pour flétrir son plagiaire et qu'il ne manifeste pas la moindre intention de le poursuivre et de le démasquer. M. Turmel me tiendrait-il pour plus coupable qu'Herzog-Dupin? Veuillez agréer, *etc.*

P. S. — Dans sa lettre à *La Croix*, M. Bricout déclare avoir demandé à M. Turmel l'article sur Herzog qui a paru dans la *Revue du Clergé français* du 15 mars. Je lui donne acte de cette déclaration, n'ayant pas de plus grand désir que de voir une parfaite loyauté présider à ce pénible examen. — Il me reste encore à dire sur Herzog-Dupin. Je parlerai à l'heure convenable.

L. Saltet.

***

Deux professeurs du Grand Séminaire de Meaux, MM. O. Habert et A. Bros, ont entrepris la publication d'une *Bibliothèque d'histoire des religions*. Pour son opportunité d'abord, puisque l'histoire des religions ne tardera guère à figurer dans les programmes de l'enseignement secondaire, et qu'on se promet de la faire servir à combattre le catholicisme; pour son utilité absolue ensuite, car la connaissance des diverses formes de la pensée religieuse est indispensable à l'apologiste qui veut établir dans toute son ampleur la thèse de la transcendance du christianisme, cette tentative mérite d'être louée et soutenue.

Un premier volume est en vente, *La Religion des peuples non civilisés* [1]. Il a pour auteur M. l'abbé A. Bros. La psychologie du sauvage, l'animisme, la magie, les dieux, le culte, les tabous, le totémisme, la mythologie, les religions sauvages et les religions des peuples dits primitifs, la permanence et la valeur du besoin religieux, tels sont les titres des dix chapitres qui le composent. Pour chacune des questions qu'il traite, M. Bros suit une marche identique : il expose les faits, puis il les explique. Des deux parties de sa tâche, la première est celle qu'il a le mieux remplie. C'était du reste la plus aisée. Les documents sur les cultes des non civilisés abondent, en effet, dans la *Civilisation primitive* de Tylor, le *Rameau d'or* et le *Totémisme* de Frazer, *Mythes, cultes et religion* d'A. Lang, les *Religions des peuples non civilisés* d'A. Réville, *Cultes, mythes et reli-*

dre commencement d'éclaircissement. C'est pour cela que j'ai parlé de *diversion*. Je maintiens le mot absolument.

1. Paris, Lethielleux, s. d., in-8 écu de XXIII-365 pages.

gions de M. Salomon Reinach, les collections des *Missions catholiques*, des *Annales de la propagation de la foi* et de l'*Année sociologique*. Encore fallait-il dans cette masse de faits choisir ceux qui sont à la fois les plus certains et les plus significatifs, et les décrire avec exactitude, sans obscurités ni longueurs. C'est en quoi M. Bros a très convenablement réussi.

A-t-il été aussi heureux dans l'explication même des faits et les conclusions philosophiques ou apologétiques qui se peuvent tirer d'eux? Les motifs ne manquent pas, je crois, d'en douter.

Il affirme par exemple, et c'est une des thèses fondamentales de son livre, que les non-civilisés ne sont au point de vue psychologique que de « grands enfants ». « De l'enfant, dit-il, ils ont les caractères : la prédominance dans leur vie de l'imagination impulsive, la difficulté de généraliser, d'abstraire, de raisonner ; le besoin impérieux de tout connaître mais satisfait par la moindre réponse, la plus simple association (p. 19). » Il ajoute que le sauvage, comme l'enfant, est animiste, et qu'en toutes choses il voit des êtres vivants, qui ont ainsi que lui des pensées, des émotions et des passions (pp. 59-65).

De prime abord, voilà qui semble clair. Au vrai, c'est chose très vague que cette assimilation du sauvage à l'enfant. Car, est-ce de l'enfant qui n'a pas encore atteint ce qu'on appelle l'âge de raison, ou bien de celui qui y est déjà parvenu que l'auteur veut parler? C'est sûrement du premier, le second sachant en effet très bien que son polichinelle n'est pas une personne, et que dans son cheval de bois nulle sorte de vie ne se cache.

Seulement, s'il en va ainsi, une conclusion s'impose, c'est que les sauvages sont dépourvus de toute notion morale proprement dite, et que ce que nous nommons leur religion, si c'est peut-être un essai d'explication de l'univers, une physique à côté, une « paraphysique », pour employer un mot de Guyau, ce n'est certainement pas, quelque infime qu'on le suppose, un rudiment de métaphysique et de théodicée. Or, cette conclusion admise, il devient malaisé de ne pas se rallier, sur la question du point de départ de l'évolution religieuse, à la théorie de l'auteur de l'*Irréligion de l'avenir* ou au système de M. Salomon Reinach.

Là où le professeur du Séminaire de Meaux explique comment sont nées les religions des non-civilisés, on souhaiterait également plus de netteté. Dans quelle mesure les sauvages ont-ils, en créant leurs dieux, fait acte de raison? Il ne le marque guère. Il dit bien, je le sais, que l'homme est devenu religieux sous la pression d'un besoin, le besoin « d'être sauvé, de vivre, d'être », et sous l'influence d'une idée, l'idée que « les êtres puissants et terribles », dont il croyait dépendre, n'étaient pas inaccessibles et « qu'on se les pouvait concilier lors même qu'on était impuissant à leur commander » (p. 126). Mais qu'est-ce au juste que ce « besoin d'être sauvé, de vivre d'être » ? Se confond-il avec l'instinct tout physiologique de conservation, ou bien s'en distingue-t-il par quelque élément intellectuel ? Et l'idée qu'on peut agir par des prières et des offrandes sur les esprits, qui, d'après la cosmologie de l'animiste, peuplent le monde, est-elle spécifiquement religieuse ou, au contraire, tout uniment pseudo-scientifique ? Ce sont là autant de questions qu'on ne saurait éluder, et que M. Bros avait d'autant moins le droit de négliger que, contrairement à l'opinion à peu près unanime des apologistes, il soutient que les sauvages contemporains ne sont pas des dégradés, mais des arriérés, et qu'entre leur

état mental et celui des populations primitives ou préhistoriques l'identité est complète.

Qu'après avoir adopté, relativement à la psychologie des non-civilisés et à l'origine de leurs religions, les opinions qui viennent d'être signalées, M. Bros ait écrit un chapitre, le dernier de son livre, sur la permanence et la valeur du besoin religieux, cela ne laisse pas que de surprendre un peu. Car pour découvrir, dans les croyances animistes, les pratiques magiques, la mythologie, les cérémonies cultuelles, les tabous et les totems des sauvages, la preuve que, même chez les Caraïbes, les Papous et les Boschimans, l'âme aspire à Dieu et se sent créée pour l'infini, il faut vraiment beaucoup de bonne volonté.

Mais, quoi qu'il en soit de l'universalité et de la permanence du besoin religieux, il paraît impossible d'accorder que, posée la réalité de ce besoin, l'existence de son objet, c'est-à-dire de Dieu, s'ensuit nécessairement. « Si l'homme, écrit M. Bros, est de sa nature, suivant un mot célèbre, un animal religieux, si ses besoins à travers les temps et les milieux divers appellent un culte et un Dieu, il en faut conclure que ce culte a un objet, que ce Dieu existe. Et, en effet, comment, à moins d'introduire l'incohérence dans le monde, rendre compte de ce besoin s'il existe en vain ? Rien ici-bas n'est sans raison, rien n'est inutile, tout doit et peut être expliqué (p. 333). » En s'exprimant ainsi, M. Bros a reproduit un argument que les auteurs de manuels apologétiques se transmettent ponctuellement depuis au moins un demi-siècle, mais qui n'est, somme toute, qu'un paralogisme médiocrement subtil. Car précisément c'est une question, ou mieux la question, de savoir s'il n'y a rien d'incohérent ni de désordonné dans le monde. Et pour résoudre ce problème dans le sens qu'implique le théisme, il est tout à fait vain de recourir au principe de finalité. Ce principe, en effet, n'est pas une loi nécessaire de la pensée, par elle-même évidente, mais une vérité secondaire, qui ne s'impose à la raison que consécutivement à la démonstration de la réalité de Dieu. Quant à en appeler à la science expérimentale, il n'y faut pas songer. Car, lors même qu'elle établirait qu'il ne se constate pas de « désharmonies » dans la nature, — qu'on lise sur les « désharmonies de la nature humaine » le professeur Elie Metchnikoff, de l'Institut Pasteur [1] — elle ne pourrait prouver que l'ordre cosmique résulte de l'action intentionnelle d'une Cause intelligente, non immanente au monde.

L'imprécision de pensée, dont témoignent les idées de M. Bros sur la valeur logique du besoin de Dieu, se retrouve, et tout aussi forte, dans ce qui représente, à ce qu'il semble, sa théorie du progrès religieux. « L'activité religieuse, dit-il, apparaît pour celui qui a foi en la Providence, comme éclairée et guidée dans un sens déterminé ; par les illuminations intérieures et les impressions profondes accordées aux grands héros de la moralité et de la vie spirituelle, par des impulsions définies sur certaines collectivités de choix, par le progrès même de l'esprit, l'humanité s'est avancée vers la lumière ; c'est un progrès sans cesse accru de vérité et de vie religieuse qui se manifeste dans l'histoire et dont l'orientation, la direction providentielle et l'aboutissement est le catholicisme (p. 343). » Si je ne m'abuse, voilà une phrase dont la qualité dominante n'est pas la clarté. Que faut-il entendre, en effet, par « les illuminations intérieures accordées aux grands héros de la moralité et de la vie spirituelle » ? Et ces « grands

1. *Etudes sur la nature humaine*, 2e édition, Paris, 1904.

héros » eux-mêmes, qui sont-ils ? Çakia-Mouni, Confucius, Zarathoustra, Socrate, les prophètes d'Israël ? D'autre part, quels groupements humains désignent ces mots mystérieux : « certaines collectivités de choix » ? En quelque sens, d'ailleurs, que l'on doive prendre ces expressions, il reste toujours que, selon M. Bros, il y a eu dans l'humanité un progrès général et ininterrompu de la religion. Eh bien, c'est de façon assez différente que les choses se sont en réalité passées. De développement religieux d'ensemble, continu et unique, on n'en trouve pas. Ce que l'histoire montre, ce sont plusieurs développements distincts et parallèles, dont un seul, le développement judéo-chrétien, a été constamment progressiste. En dehors du peuple juif, jusqu'à l avènement du christianisme, et, depuis l'avènement du christianisme, en dehors de l'Eglise, la pensée et la vie religieuses n'ont connu que la stagnation, — c'est le cas des religions des non-civilisés et, dans une large mesure, des cultes de l'Extrême-Orient, — ou, sous l'action de la critique philosophique et de l'évolution des idées morales, une décadence très lente, mais irrémédiable, — et c'est le cas du polythéisme grec et de la religion romaine.

Telles sont, parmi les affirmations de M. Bros, celles qu'il est le plus malaisé de tenir pour incontestables. Lorsqu'il donnera une seconde édition de son livre, nul doute qu'il ne les modifie. Il effacera en même temps par ci, par là, certaines phrases trop éloquentes qu'on croirait d'un vicaire de cathédrale. Enfin, il corrigera un assez grand nombre d'inexactitudes matérielles qui déparent fâcheusement son volume. Ainsi, page XV, dans la bibliographie, au lieu de : A. Sabatier, *Esquisse d'une religion, d'après la psychologie et l'histoire*, il écrira : A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, et il ajoutera : Paris, 1897. Même page, à : Lang, *Culte, mythes et religions*, il substituera : Lang, *Mythes, cultes et religion*. Page 308, où il cite Spinoza, il s'abstiendra de fondre ensemble les propositions 6 et 7 de la troisième partie de l'Ethique et de faire passer pour la proposition 5 la phrase ainsi obtenue. Ces rectifications de fond ou de forme une fois opérées, le livre de M. Bros constituera, sur les religions des non-civilisés, un fort estimable travail de vulgarisation et, du même coup, une contribution des plus utiles à l'apologétique chrétienne.

E. Franon.

***

Il vient de paraître, sous le titre *Quelques lettres sur des questions actuelles*, un nouveau livre de M. A. Loisy. — Ces lettres sont écrites à divers personnages, cardinaux et journalistes, évêques et laïques, prêtres et séminaristes. « Le lecteur impartial, lisons-nous dans la préface, y trouvera de quoi se former un jugement sinon sur tous les points de doctrine et d'histoire qui y sont plutôt indiqués que traités, du moins sur la situation religieuse et les dispositions morales de celui qui les a rédigées. » Puisqu'il nous y invite, essayons de nous rendre compte des idées, des sentiments et des dispositions de M. Loisy, d'après ses aveux eux-mêmes.

D'abord, il est malheureusement évident qu'il ne rétracte rien de ce qu'il a écrit ou enseigné. L'affirmation constante qui revient comme un *leitmotiv* à chaque page de sa correspondance, c'est qu'on ne peut fonder la foi sur l'histoire. Ni l'enfance de Jésus, ni ses discours, ni ses miracles, ni sa résurrection ne sont des événements qu'on ait pu constater, des faits qu'on ait pu percevoir. La foi des apôtres et des premiers disciples fut un

état d'âme, une émotion, une exaltation, un enthousiasme. Comment cette foi s'est-elle produite, sur quoi s'est-elle appuyée ? C'est ce que l'exégète néglige de nous révéler, et c'est, pourtant, le point qu'il fallait, à tout prix, éclaircir. Car si nous en croyons des témoins qui se font égorger, suivant la parole de Pascal, leur dévouement n'est explicable, leur rôle intelligible, leur héroïsme concevable que s'ils furent convaincus, mais absolument, parfaitement, invinciblement convaincus des vérités pour lesquelles ils donnèrent leur vie.

Or, remarquez-le, ces vérités ne sont pas des théories abstraites, ce sont des *faits*, et parmi eux, tout spécialement le fait que saint Paul considère comme la base inébranlable et indispensable de notre foi : la résurrection de leur Maître. « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine. » Il suffit de parcourir l'Evangile pour être persuadé que les apôtres étaient, par nature et par caractère, impropres aux illusions de l'illuminisme. Avant la Pentecôte, ils se montrent rudes, craintifs, obstinés, rebelles à la croyance. Il a fallu des apparitions successives et multipliées de Jésus, des vérifications, des expériences tangibles, des manifestations palpables, pour produire en eux cette certitude qui, avec l'aide de la grâce, est devenue la foi radieuse et vivante qu'ils ont répandue dans l'univers.

Le plus célèbre et le plus néfaste des historiens irréligieux de l'Allemagne, le docteur Strauss, a écrit cette phrase : « La résurrection est le point décisif où l'incrédule doit rétracter toutes ses négations ou réussir à expliquer la foi à la résurrection, sans faire intervenir un fait miraculeux. » Or, cette foi à la résurrection, M. Loisy l'atteste ; il ne songe pas à la mettre en doute ; mais il refuse de croire au fait lui-même qu'elle suppose et qu'elle implique. On a donc le droit de lui demander comment il l'explique « sans faire intervenir un fait miraculeux ».

Mais il s'agit bien de cela ! Nous sommes en vérité bien naïfs si nous le supposons troublé par ces graves questions, car il écrit à un certain abbé X., professeur : « La question qui est au fond du problème religieux, dans le temps présent, n'est pas de savoir si le Pape est infaillible, ou s'il y a des erreurs dans la Bible, ou même si le Christ est Dieu, ou s'il y a une révélation, *tous problèmes surannés*, ou qui ont changé de signification et dépendent du grand et unique problème, mais de savoir si l'univers est inerte, vide, sourd, sans âme, sans entrailles, si la conscience de l'homme y est sans écho plus réel et plus vrai qu'elle-même. « Ce qui signifie, en bon français, que le christianisme, dont la réponse à ces problèmes est précisément la doctrine et l'essence, est désormais *suranné*. Alors, on pourrait peut-être demander à M. Loisy, sans être indiscret, pourquoi il a consacré de gros et lourds volumes, son activité, ses recherches et ses travaux à des problèmes « *surannés* » ? N'est-ce pas une inconséquence ? Mais il est très vrai, au contraire, que ces questions demeurent actuelles, vivantes, passionnantes, que, si elles étaient insolubles, nous serions de pauvres êtres misérables et délaissés au milieu de ruines éparses, privés de l'harmonieux édifice où nous pouvons abriter nos croyances, nos espérances et nos vertus.

Comme Ernest Renan, l'auteur de l'*Evangile et l'Eglise* prétend n'être pas influencé dans son exégèse par un système philosophique : il se défend d'être autre chose qu'un historien ; c'est la « critique » qui l'empêche d'être chrétien comme le Pape et l'Eglise. Mais d'où vient, s'il en est ainsi, qu'il nous présente comme « le grand et unique problème » celui de savoir si Dieu existe ou n'existe pas ? Relisez, je vous prie, la phrase que

je viens de citer. Je ne prétends pas qu'elle soit tout à fait claire : vous aurez remarqué, sans doute, ces mots qui font rêver « un écho de la conscience humaine plus réel et plus vrai qu'elle-même ». Il me semble qu'un *écho* n'a de réalité et de vérité, par définition, que si celui dont il reproduit la voix et répète la parole est « réel et vrai ». Ce qui signifierait que Dieu, s'il existe, étant l'écho de notre conscience, lui emprunte la vérité de son existence et la vérité de son être. Cependant, c'est peut-être simplement une défaillance de langage — bien que M. Loisy écrive fort bien, quand il veut ; ne l'incriminons pas pour une phrase ambiguë, à la condition qu'il voudra bien reconnaître que les conceptions philosophiques jouent un rôle prédominant dans son interprétation des textes ; nous nous en étions toujours douté ; il nous plaît d'en recueillir l'aveu.

Enfin, cette question capitale, l'existence de Dieu, comment se tranche-t-elle ? « Du *oui* ou du *non*, il n'existe pas de preuve rationnelle qu'on puisse qualifier de péremptoire. Or, si d'autre part on ne démontre pas l'existence de Dieu, puisque d'autre part on ne le voit pas, je ne sais pourquoi on croirait en Lui ? M. Loisy est illogique lorsqu'il ajoute : « Cette impuissance même ne permet pas de nier Dieu : elle n'autoriserait qu'un point d'interrogation. » Un point d'interrogation, c'est le signe du doute. Donc on est autorisé à douter de Dieu. Et voilà l'abîme où l'on s'enfonce par une série de chutes toujours plus profondes, lorsqu'on se révolte contre l'autorité de l'Eglise. Aussi bien le gouffre où il tombe ne l'effraie pas : « Vais-je verser dans le *monisme*, dans le panthéisme ? Je l'ignore. Ce sont des mots. Je tâche de parler de choses. La foi veut le théisme, la raison tendrait au panthéisme. » Le panthéisme, vous le savez, se résume en cette formule : « Tout est Dieu », et vous comprenez fort bien que si tout est Dieu, personne n'est Dieu, il n'y a pas de Dieu.

Le cœur se serre à la pensée de ce prêtre qui aurait pu prendre rang, dans la perspective de l'histoire, à la suite de Lacordaire et de Mgr d'Hulst. On s'attriste en songeant aux dons providentiels qu'il avait reçus et qu'il a tournés, comme des armes meurtrières, contre le Christ et son Eglise. « Moi aussi, nous dit-il, j'ai connu le trouble de l'âme et j'ai eu, non des jours et des mois, mais des années de martyre secret. Je ne suis donc pas insensible à l'angoisse des autres. » Mais alors, que ne gardait-il le silence ? Pourquoi ne pas enfermer dans son cœur « son martyre et son angoisse » ? Pourquoi troubler la foi des faibles et combattre les croyances débiles ? Cette tristesse nous touche ; nous voudrions qu'elle fût salutaire et ramenât à Jésus l'âme de ce prêtre qui l'a autrefois aimé, servi et adoré.

L. MAISONNEUVE.

***

Les prédicateurs itinérants dont l'action fut considérable pour la réforme du XI[e] siècle ont peu attiré l'attention de nos historiens. On doit être d'autant plus reconnaissant à M. von Walther d'avoir cherché à faire la lumière sur un mouvement religieux qui devait consolider l'œuvre réformatrice de Grégoire VII et préparer celle de saint Bernard et de saint François d'Assise.

Après avoir étudié dans un précédent volume la vie et l'œuvre de

1. *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, Studien zur Geschichte des Mönchtums von J., von WALTHER, privatdozenten zu Göttingen. Leipzig, 1906. A. Deichert, in-12, 179 pp.

Robert d'Arbrissel. M. von Walther nous fait connaître, dans celui-ci, Bernard de Thiron, Vital de Savigny, Girard de Salles ; sur saint Norbert et Henri de Lausanne il se contente de nous apporter quelques remarques, parce que, nous dit-il, ils sont de par ailleurs suffisamment connus. Le plan et la méthode suivis dans les divers chapitres sont assez uniformes ; pour chaque prédicateur l'auteur soumet à un long et minutieux examen les sources de la biographie, et c'est avec les seuls matériaux qui ont résisté à cette épreuve critique qu'est esquissée l'étude biographique et littéraire.

Cette étude rigoureuse amène parfois M. Walther à des résultats aussi neufs qu'intéressants dont l'histoire et l'hagiographie feront également leur profit. Pour éviter toute déconvenue, hâtons-nous d'ajouter que les historiens de notre éloquence de la chaire n'ont pas grand secours à en attendre. Des prédicateurs ambulants rien ne s'est conservé, et M. von Walther, dans ses essais de reconstitution, est trop prudent pour étendre ses conjectures au delà des données immédiates des textes purement narratifs.

Après ces études monographiques, M. Walther cherche dans une étude d'ensemble quelles ont pu être les origines et les conséquence de la prédication ambulante. Elle ne proviendrait ni d'une action italienne ni d'une influence cathare, mais d'un retour à l'esprit chrétien primitif ; et elle aboutit à faire fleurir une discipline plus sévère, au moins dans les monastères fondés par les prédicateurs itinérants, et à mettre en circulation des idées qui prendront corps chez les Vaudois ou mieux chez les ordres mendiants du XIIIe siècle. Certaines idées qui se ressentent des préjugés du protestant à l'égard du catholicisme appelleraient quelques réserves, mais encore ne faut-il rien exagérer. Dans son exposé, d'une clarté remarquable, M. von Walther fait preuve d'une objectivité à peu près constante ; il parle avec une sincère admiration des efforts et des travaux apostoliques des prédicateurs ambulants ; il traite même de légende l'opinion protestante qui soutient que l'Ecriture sainte fut inconnue au moyen-âge. Il n'y a qu'Hildebert de Lavardin, le célèbre évêque du Mans, pour qui le sens critique de M. von Walther semble s'assoupir ; il accepte comme établies les accusations portées contre ses mœurs ; les éditeurs des lettres d'Yves de Chartres et le biographe d'Hildebert, M. Dieudonné, que M. von Walther cite parfois, font cependant leurs réserves sur des accusations qui, après tout, n'émanent que des adversaires d'Hildebert et de ses compétiteurs au siège du Mans ; et nous savons de quoi sont capables des rivalités électorales.

A. DEGERT.

***

La *Semaine religieuse de Rennes* (16 mai) publie en « nouvelles du diocèse » la note suivante : Mgr l'Archevêque a reçu de M. l'abbé Turmel, prêtre du diocèse de Rennes, la lettre suivante :

Rennes, le 12 mai 1908.

Monseigneur,

Pour mettre fin à une campagne de presse qui, depuis quelques semaines, trouble le monde religieux, vous avez désiré m'entretenir au sujet des écrits signés « Herzog » et « Dupin ». Dans l'entretien dont vous m'avez

honoré dimanche dernier, 10 mai, j'ai commencé, Monseigneur, par déclarer devant Dieu que je n'étais ni Herzog, ni Dupin ; puis traitant des emprunts qui ont été faits soit à mes livres, soit à mes manuscrits, j'ai donné des explications dont Votre Grandeur a reconnu le bien fondé. Il me reste, Monseigneur, à remplir l'agréable devoir de vous exprimer ma très vive reconnaissance pour la bienveillance paternelle que vous m'avez témoignée.

Daignez agréer, *etc.*

J. TURMEL, *prêtre.*

En transcrivant cette lettre, *La Croix* du 17-18 mai ajoute :

« Donc : 1° M. Turmel a déclaré devant Dieu qu'il n'était ni Herzog ni Dupin. Nous nous en réjouissons sincèrement ;

2° Il a donné à son archevêque des explications sur « les emprunts qui ont été faits soit à ses livres, soit à ses *manuscrits* ». Cet aveu est grave ; sur ce point, l'honneur sacerdotal de M. Turmel nous semble exiger plus de de clarté. Le public connaît certains faits [1] qu'il ne peut encore s'expliquer. Comme le disait M. Saltet [2] : « la lumière doit être faite à tout prix ».

ENTRE LE 15 MARS ET LE 12 MAI 1908.

La déclaration de M. Turmel qu'on vient de lire est la justification éclatante de mes deux articles du *Bulletin* sur la question Herzog-Dupin. Je dois même dire que mes prévisions sont dépassées. Jamais je n'aurais cru que nous dussions aboutir à cet aveu déconcertant, que les manuscrits mêmes de M. Turmel ont servi à la polémique anti-religieuse d'Herzog-Dupin. Il est donc vrai que la trame de ces pamphlets théologiques a été fournie par les manuscrits d'un théologien catholique, ces manuscrits qui contiennent l'expression de la pensée la plus intime et la plus récente d'un travailleur. L'entretien de Mgr l'Archevêque de Rennes avec M. Turmel n'aurait-il eu d'autre résultat que d'amener cet aveu, les catholiques auront la plus vive reconnaissance au vénéré prélat. C'est dès maintenant l'écroulement d'une grossière imposture théologique, qui, depuis quelques mois, se dressait comme une provocation aux savants catholiques et qui avait impressionné bien des esprits.

Mais la joie de cette découverte ne va pas sans une cruelle compensation. Comment ! M. Turmel laissait ses confrères, les théologiens catholiques, discuter gravement l'œuvre de ce faussaire, lorsqu'il lui était si facile, à lui, de le confondre, d'en débarrasser le terrain de la discussion : il laissait les théologiens catholiques livrés, bien injustement, à la risée d'un clan qui connaît la vérité sur toute l'affaire ; il laissait une élite de jeunes étudiants ecclésiastiques exposés sans défense aux atteintes meurtrières d'une arme qu'il avait forgée ! Comprenne qui pourra. Mais il y a plus. Comment ! Un renégat en soutane a fait son arsenal des tiroirs de M. Turmel et celui-ci écrivant sur Herzog, dans la *Revue du clergé français* du 15 mars, n'a pas jugé bon d'en dire un mot au public ?

1. Allusion aux deux articles sur la question Herzog-Dupin, publiés dans le *Bulletin* de cette année, pp. 73-89 et 109-130.

2. Dans la lettre à *La Croix* citée plus haut, p. 171.

Aujourd'hui encore il laisse le fait sans explication et il ne juge pas bon de nous dire comment *ses manuscrits* sont passés aux mains d'un ennemi de l'Eglise?

Je suis confus aujourd'hui de voir que j'ai parlé de plagiat *à la vapeur*, de plagiat *télégraphique*, d'*harmonie préétablie*. Expressions innocentes d'une pensée timide : je prie le lecteur de m'en excuser. Dans mes deux articles qui ont fait crier au scandale de bons apôtres on ne trouvera rien qui atteigne la clarté et la gravité de l'aveu de M. Turmel.

Après cela, je pourrais m'en tenir là et considérer mon examen critique comme terminé. Je pourrais donc, en toute conscience, laisser à d'autres le soin de continuer l'enquête, et je désirerais ardemment pouvoir le faire. Mais je suis obligé d'insister et d'abord aujourd'hui, pour redemander l'explication publique de certains faits : explication indispensable, jusqu'ici vainement attendue.

Qu'il paraît éloigné le temps où, dans la *Revue du clergé français* du 15 mars 1908, M. Turmel nous a présenté Herzog avec tant d'honneur bien qu'il connût l'indignité du plagiaire. *Que les temps sont changés !* Entre ces deux dates du 15 mars et du 12 mai 1908, que s'est-il donc passé ? Tout simplement, le *Bulletin* a publié deux articles et la langue de M. Turmel a été déliée.

Il faudra bien expliquer cela, parce que l'article de M. Turmel du 15 mars est un scandale public et aggravé par la déclaration du 12 mai.

Il faudra bien s'expliquer sur le sort lamentable et le contenu de ces manuscrits de M. Turmel qui sont tombés aux mains d'Herzog-Dupin. Les armes d'un catholique aux mains d'un renégat « en [1] situation régulière (!) et jouissant de tous ses pouvoirs ecclésiatiques » et devenu apôtre militant d'incrédulité.

Devant de tels faits, le mot d'ordre des catholiques doit être : *plus de lumière, toute la lumière.* Ce programme finit toujours par triompher, partout aujourd'hui et surtout dans l'Eglise.

Une *Revue* parle déjà de tirer la morale de l'incident. C'est trop d'empressement. L'affaire Herzog-Dupin n'est pas terminée. Elle commence.

L. SALTET.

1. LOUTIN, *La Crise du Clergé*, p. 282, n° 1, Paris, 1908. L'auteur de l'interdiction faite par le cardinal Richard à tous les ecclésiastiques relevant de sa juridiction de collaborer à la *Revue d'Histoire et de littérature religieuses*, note : « Parmi les considérants relatifs à cette dernière condamnation figure le reproche d'avoir publié « plusieurs articles notoirement contraires au dogme catholique à savoir : *trois articles signés Dupin*, sur la Trinité, et un article signé Herzog, sur la conception virginale du Christ ». *L'auteur des trois premiers articles est un prêtre en situation régulière et jouissant de tous ses pouvoirs ecclésiastiques.* »

Le Gérant : P. LETHIELLEUX.

Poitiers. — Imprimerie BLAIS et ROY, 7, rue Victor-Hugo.

DOM JEAN MABILLON [1]

§ 1. — Les débuts de la vie de Mabillon.

Nous n'avons certes pas la prétention de faire, dans cette conférence, une biographie complète de Mabillon : ce travail a été déjà à plusieurs reprises fait et bien fait ; il dépasserait les limites qui s'imposent ici et où je dois me restreindre. Mais, si modeste que soit l'esquisse que je me propose de donner ici de ce grand savant, de cet humble et saint moine, il est indispensable de dire tout d'abord un mot de l'ordre Bénédictin qui en fait le fond et de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, qui en est le cadre splendide.

Quand, aux débuts du VI[e] siècle, obéissant à une irrésistible impulsion de la grâce, l'adolescent Benoît abandonna ses études, sa famille, ses richesses, son passé et son avenir, pour se faire l'homme de Dieu et se déroba aux yeux du monde dans les sauvages et inaccessibles mystères de la grotte de Subiaco, un des plus grands faits de l'histoire de l'Occident venait de se passer, qui, insoupçonné par les contemporains, devait avoir d'incalculables conséquences. Au bout de deux années d'une existence solitaire et héroïque dont la pensée écrase toutes les faiblesses humaines, Benoît a accompli son œuvre de préparation et ajouté à ses dépouillements antérieurs celui de toute sa personnalité terrestre. Désormais il est mûr pour sa mission d'en haut. De Subiaco, il gravit les pentes du Mont Cassin, où il réunit des disciples autour de lui, les forme à son école, et écrit pour eux la *Sainte Règle*

1. Nous donnons ici *in extenso* le texte d'une conférence faite, le 26 mars dernier, à notre Institut par Dom Ant. du Bourg. Pour lui laisser son caractère purement historique nous avons cru seulement devoir en omettre le début tout inspiré des circonstances dans lesquelles le docte religieux se voyait appelé, par Mgr le Chancelier, à parler devant ses compatriotes de son savant confrère. (N.D. L. R.)

qui va jouer son rôle prédominant dans l'Eglise et servir aux sociétés chrétiennes du Moyen-âge de norme où elles viendront se façonner. La vie religieuse, suivant généreusement la voie des conseils, est dès lors inaugurée en Occident ; le modeste arbrisseau, planté sur le Cassin par le saint Patriarche, va devenir l'arbre gigantesque qui étendra ses robustes ramures sur toute la chrétienté. De ce tronc vénérable, l'on verra surgir successivement dans la suite des âges des rejetons qui y puiseront leur sève et la porteront dans les champs divers de leurs actions respectives. Dans la succession des siècles, grâce à l'élasticité de la Sainte Règle, l'Ordre Bénédictin pourra fournir à l'Eglise, suivant ses besoins, des missionnaires, des défricheurs de forêts, des civilisateurs, des Pontifes, des Théologiens, des littérateurs, des érudits. — Le principe de la fécondité de la Sainte Règle se trouve dans ces deux préceptes qui en forment l'essence : « *Nil præponatur operi Dei. Otiositas inimica est animæ ;* Que rien ne soit « mis au-dessus de l'office divin. L'oisiveté est l'ennemie « de l'âme. » Cette vie de travail incessant, fécondée et encadrée par la prière, produit des effets merveilleux sur le terrain de la terre et sur celui du ciel. Comme toutes les institutions d'ici-bas, l'Ordre bénédictin a eu dans le passé ses périodes de prospérité, de ferveur, de décadence et de relâchement ; mais il put trouver dans sa propre vitalité les éléments de réformes successives et dans son sein des hommes de Dieu qui se dévouent à la tâche de faire revivre, parmi leurs frères, la ferveur et la régularité. La dernière et la plus féconde de ces réformes est celle de saint Maur. Ayant eu à la fin du XVI^e^ siècle son berceau en Lorraine, où elle fut fondée dans les monastères de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe par un saint moine Dom Didier de la Cour, elle pénètre en France, où elle prend de rapides et prodigieux développements. Quelques années plus tard, les monastères français de la réforme sont assez nombreux pour se détacher des abbayes lorraines et former une congrégation *Gallicane,* érigée sous le nom de *Saint-Maur* par un bref de Grégoire XV en 1621 et par une

bulle d'Urbain VIII en 1628. L'antique et illustre abbaye de Saint-Germain-des-Prés, dont les origines remontent aux premières périodes de la monarchie française et qui a joué un rôle éclatant dans notre histoire nationale, après certaines résistances intérieures, ouvre ses portes aux Mauristes et devient le centre de leur diffusion en France et la résidence de leurs supérieurs généraux. De leur plein gré ou cédant à la contrainte, les monastères du royaume entrent dans la Congrégation qui compte bientôt plus de trois cents abbayes ou Prieurés répandus sur tout le territoire. Un caractère particulier spécifie cette réforme et en assure la durée. Les premiers Supérieurs généraux ne se contentent pas d'établir dans les communautés soumises à leur juridiction la régularité, la ferveur, l'austérité : hommes joignant à une grande vertu une science et une intelligence exceptionnelles, ils s'attachent à promouvoir parmi les religieux les études et les travaux de l'esprit, entrepris en vertu de l'obéissance pour la défense de la vérité et la cause de l'Eglise. Certes, c'est une belle période de l'histoire monastique que cette efflorescence des débuts de la Congrégation de Saint-Maur, alors que, dans leur vie austère et mortifiée, les Bénédictins, après avoir passé une notable partie de leurs jours et de leurs nuits à chanter les louanges de Dieu, vont se renfermer dans la calme et silencieuse retraite de leurs cellules pour travailler sur les vieux documents, sur les chartes jaunies et, au bout de ce travail obscur, obstiné, réglementé, lancent dans le public étonné leurs in-folio, devant lesquels l'érudition moderne s'incline avec admiration. C'est dans ce cadre que nous devons placer le savant et humble religieux dont nous avons à retracer la figure.

Nous nous contentons d'indiquer ici les successives étapes de la vie de Jean Mabillon avant son arrivée à Saint-Germain-des-Prés.

Voyez-vous ce petit paysan champenois qui suit la charrue de son père, ou garde ses brebis, pendant que son œil intelligent et profond se fixe en haut ? La Providence veille d'une

manière spéciale sur cet enfant qu'elle destine à une haute mission. L'Eglise est là, comme toujours, pour seconder les appels divins et faire de ce petit pauvre un des princes de la science, une des gloires de l'ordre monastique. Nous le suivons de la maison paternelle au presbytère d'une paroisse voisine, où le curé, un de ses oncles, lui fait commencer ses études. De là, il passe chez un chanoine de Reims, Me Boucher, prévôt de la cathédrale, qui estime faire œuvre agréable à Dieu et utile à l'Eglise, et certes il ne se trompe pas, en se chargeant du logement et de l'entretien de ce jeune écolier à l'intelligence précoce et à l'ardente piété. Grâce à ce patronage ecclésiastique, l'adolescent poursuit ses études d'abord dans les collèges, puis à l'Université, où il surpasse tous ses condisciples et conquiert ses grades académiques, en même temps qu'il s'avance dans les Ordres sacrés. Sous la force d'un attrait irrésistible, il multiplie ses visites et prolonge ses stations à la Basilique de Reims ; il est subjugué par les beautés de la liturgie, par les splendeurs de l'office monastique qui s'épanouissait sous les voûtes hardies, par les magnificences de ce vénérable monument dont les pierres redisent les gloires de Dieu et de la nation baptisée par saint Rémy. L'appel divin se spécialise ; la voix est ouverte devant lui : il n'hésite pas. Il va sonner à la porte de l'abbaye, disant son adieu définitif au monde. Le 29 août 1653, il est admis comme postulant et, le 5 septembre, il reçoit cette tunique bénédictine qu'il doit entourer de tant d'éclat. — Un an plus tard, il fait sa profession monastique entre les mains du Prieur Dom Vincent Marsolle, grand et saint religieux qui deviendra Supérieur général de la Congrégation et dont lui-même écrira la vie. Entré dans la famille de Saint-Benoît, Dom Mabillon consacre ses plus héroïques efforts à sa formation monastique ; ses progrès dans la science des Saints sont rapides et admirables ; mais le travail intellectuel et les austérités ont raison des forces du jeune moine. Pour rétablir une santé dont ils ont reconnu tout le prix, ses supérieurs l'envoient se reposer dans la solitude et le bon air d'une abbaye rurale, Notre-Dame de

Nogent. Le cœur bien gros. Mabillon s'éloigne des reliques de saint Remy, de son illustre basilique, et se soumet à la volonté de Dieu. Peu à peu, il éprouve la bienfaisante influence de la *paix bénédictine* qui s'épand sur ce calme et silencieux monastère, sur ces vieux moines si observants, si charitables. Il s'attache à la modeste et pauvre abbaye, plus tard il aimera à s'intituler *Jean de Nogent*, en souvenir de toutes les grâces reçues dans ce cloître. Puis il est envoyé à l'abbaye de Corbie, où il reçoit le sacerdoce et où il passe une grande partie de ses journées à la bibliothèque et au riche chartrier du monastère, il étudie, se perfectionne en paléographie et prépare l'avenir. Pour témoigner sa reconnaissance à saint Adalhard, patron du moûtier, par la protection duquel il recouvre la santé, il compose trois hymnes en son honneur et le propre de Corbie. En 1663, nous le voyons arriver, à pied, son bâton de voyageur à la main et portant sur son épaule le sac noir qui contient ses quelques hardes à l'illustre abbaye de Saint-Denis, avec sa royale nécropole. Malgré tous les obstacles que le triste état de sa santé a opposés à son ardeur inlassable pour l'étude, il a lu la plus grande partie des Pères de l'Eglise et les meilleurs auteurs et il a fait déjà d'amples moissons historiques dans les manuscrits et les chartes qu'il a eus sous la main. Sa réputation a déjà franchi les clôtures de ses monastères successifs. Tous ont les yeux fixés sur ce jeune moine si plein de vertus, si humble et si remarquable, aussi versé en théologie qu'en histoire ; ils sentent en lui une ressource et un honneur pour la congrégation de Saint-Maur.

Sous l'influence directe des Supérieurs Généraux, qui y ont établi leur résidence, l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, qui, au cours des siècles, a vu fleurir dans son sein l'étude, qui a donné des chroniqueurs et des lettrés, dont la bibliothèque avec son immense collection de manuscrits précieux, et les archives, aux armoires remplies de parchemins jaunis, sont l'objet de soins jaloux et éclairés et font une de ses gloires, est entrée résolument dans la voie des études, ouverte devant elle et facilitée par les trésors de son intérieur. Un groupe

important de moines consacre ses labeurs à la préparation des grands travaux de l'avenir et forme des disciples pour les aider et les continuer plus tard. Parmi eux, Dom Chantelou, qui a commencé son édition des œuvres de saint Bernard et surtout le vénérable et docte Dom Luc d'Achéry, qui inaugure par son *Spicilège* les travaux d'ensemble de la Congrégation. Les ans s'accumulent sur ses épaules voûtées, sa vue baisse, les infirmités l'enserrent : il sent que sa mort prochaine va l'interrompre et que l'œuvre entreprise va descendre avec lui dans la tombe. Il supplie qu'on lui donne un disciple, un collaborateur, un futur successeur. Quelques jours après, une obédience est envoyée à Saint-Denis et, reprenant son bâton et son sac de pèlerin, Dom Jean Mabillon arrive, non sans ressentir une émotion étrange au cœur, devant le lourd portail de l'illustre abbaye parisienne où il va passer sa vie et faire de si grandes choses.

§ 2. — Mabillon à Saint-Germain-des-Prés.

C'est à partir de ce moment que s'ouvre véritablement la vie dont nous nous proposons de retracer ici les grands traits. Nous sortons de la période de préparation et nous entrons dans celle de l'épanouissement. L'existence de Mabillon nous est redite par un moine qui l'a vécue avec lui ; disciple, confident, ami, admirateur passionné du Maître, Dom Thierry Ruinart nous énumère les grandes œuvres et nous fait pénétrer dans l'intérieur de l'âme de notre saint et savant moine.

Malgré la magnificence des bâtiments de l'abbaye, bien pauvre et bien monastique est le mobilier de chaque cellule dans l'âge d'or de la réforme de Saint-Maur : « une couchette, « une table et une chaise de bois, un prie-Dieu, un bénitier « d'étain ou de terre, un chandelier de fer, avec un fer mobile « pour baisser ou hausser la chandelle, une lampe de cuivre « ou de fer blanc, quelques images de dévotion[1] .» Le froid se

1. *Declarationes in regulam Sancti Benedicti* (1663).

fait rudement sentir dans ces austères cellules où les cheminées sont absentes et où le moine passe de longues heures à travailler et à écrire ; la bise fait entendre de lugubres sifflements à travers les jointures des grandes fenêtres et engourdit les doigts crispés le long de la plume. Nous relevons dans le journal des dépenses quotidiennes de Claude Cotton, l'un des bienfaiteurs des Mauristes, après leur établissement à Saint-Germain-des-Prés, la mention suivante, qui confirme l'austère froidure des logements monastiques : « Le 7 septembre 1655, « ayant été adverty que Dom Luc d'Achery, bon et docte reli- « gieux de la congrégation de Saint-Maur, qui est fort maladif, « souffrit beaucoup du froid en hyver, à cause qu'il n'y a pas « de chassis en sa chambre, j'ai baillé 30 livres pour en « faire faire. »

Parfois on voit un moine qui s'en va au feu de l'infirmerie faire dégeler l'encre de son encrier, afin de pouvoir continuer sa besogne. C'est dans ces conditions capables de faire passer un frisson dans le corps d'un savant moderne, pendant que, revêtu de sa moelleuse robe de chambre, les pieds appuyés sur des chenêts, il se livre confortablement à des travaux, que les moines poursuivent, glacés à l'extérieur, réchauffés à l'intérieur par leur amour de Dieu, leur esprit de mortification, et leur zèle pour la science, leur rude labeur, que Mabillon et ses compagnons composent leurs nombreux in-folio, monuments de gloire pour l'Eglise et l'Ordre Bénédictin, objets d'admiration pour les savants de tous les siècles. Quand on contemple ce gigantesque produit du travail monastique, on demeure confondu devant la fécondité de ces journées s'ajoutant aux journées, dans l'uniforme régularité du cloître, quand l'homme apporte à son labeur sa bonne volonté et que la grâce d'en haut coopère à l'effort humain.

Dans la biographie qu'il a composée de celui qui fut son maître et son ami, Dom Thierry Ruinart nous le montre, malgré la délicatesse de son tempérament, se levant à 2 heures du matin pour aller au chœur chanter avec ses frères les nocturnes et les laudes de l'office divin, puis se mettant au travail

qu'il n'interrompt que pour la prière, la sainte messe et la célébration des diverses heures canoniques, et, à la fin de cette journée si remplie, prolongeant son labeur bien avant dans la nuit. On reste épouvanté devant cette puissance de travail, devant l'activité de cet esprit large, fécond, toujours en éveil, poursuivant simultanément plusieurs importants traités et répondant avec charité aux demandes de ses frères, à qui il ne refuse jamais ses conseils ni sa coopération. « Il aidait « ses confrères, nous dit Ruinart, comme s'il n'eût été chargé « d'aucun autre travail et il travaillait à son ouvrage, comme « s'il n'eût rien donné de son temps... »

Après avoir décrit le cadre où Mabillon va désormais se mouvoir, nous allons le suivre dans la route que savamment et humblement il parcourt, la jalonnant par les publications de ses ouvrages qui sont accueillis par l'admiration et les applaudissements des contemporains. Car, dans ces temps de sérieuse et forte formation intellectuelle, une portion notable de la société est capable de comprendre et d'apprécier les œuvres sérieuses d'érudition et de s'intéresser à autre chose qu'à la feuille légère du jour, au roman qui amuse ou qui pervertit ; alors on ne recule pas devant le majestueux in-folio, écrit en latin : on l'achète, on le lit, on se le communique ; son apparition fait époque, on le discute, et l'on peut dire : « Dom « Mabillon écrit dans un latin aussi élégant que M. de Meaux « en français. »

Le voici donc auprès de Dom Luc d'Achéry, pour lequel il professe le plus profond respect et la plus vive affection et devant lequel il s'efface, comme le disciple devant son maître. Il perfectionne auprès de lui sa préparation pour l'avenir et l'aide puissamment pour la continuation du *Spicilège*, dont les volumes vont s'accumulant et viennent ajouter leurs documents nouveaux à ceux des sept volumes publiés auparavant. Mais voici que Dom Chantelou meurt sans avoir achevé son travail de l'édition des œuvres de saint Bernard. C'est Mabillon qui recueille cet héritage et poursuit cette tâche avec son érudition, sa puissance de travail et aussi avec sa dévote admira-

tion pour le saint Docteur de Clairvaux. En 1666, il donne à la fois deux éditions des œuvres complètes de saint Bernard, l'une en deux volumes in-folio, l'autre en 9 volumes in-8°. Le cardinal Bona, général des Cisterciens, un des érudits les plus en vue de son temps, écrit à Mabillon une lettre pour le remercier d'avoir donné une édition si remarquable des œuvres du Docteur, la gloire de Cîteaux, et il signale au Pape Alexandre VIII l'astre nouveau qui vient de se lever au ciel de la Sainte Eglise et qui semble appelé à lui rendre de si grands services.

Les Supérieurs généraux de la Congrégation de Saint-Maur, toujours soucieux d'entretenir le zèle des études et de le diriger dans une voie vraiment bénédictine, arrêtent le projet de faire travailler à fond sur l'histoire de notre Ordre. Ils envoient des Religieux dans toutes les provinces pour recueillir dans les monastères de la région les éléments de la colossale entreprise. Ils ont reconnu la valeur exceptionnelle du jeune moine de Saint-Germain-des-Prés : c'est lui qu'ils chargent de la direction de cette œuvre collective. En présence de la multitude de documents qui lui arrivent de toutes parts et dont le nombre s'accroît tous les jours, Mabillon dresse son plan de campagne : il commencera par un ouvrage qui, tout en préparant les matériaux de l'histoire projetée, puisse fournir aux Religieux les moyens de s'édifier et de se former par les exemple des ancêtres. Il se décide à publier, dans ce but, les actes des Saints que l'Ordre de saint Benoît a donnés à l'Eglise pendant les divers siècles de son existence. En 1667, il a réuni assez de documents pour entreprendre la publication : une circulaire que, dans son humilité, Mabillon ne veut signer qu'après Dom d'Achéry, expose le but et le plan de l'ouvrage. Un an après, il fait paraître le tome 1^er^ des *Acta Sanctorum Ordinis sancti Benedicti in sæculorum classes distributa*. Ce volume in-folio donne les Actes des Saints Bénédictins du 1^er^ siècle de l'Ordre, c'est-à-dire du 6^e^ siècle de l'ère chrétienne. Il est rempli de documents inédits d'une immense utilité pour l'histoire, aussi bien profane qu'ecclésiastique, de cette période. Comme tous les volumes qui doivent suivre, il est précédé

d'une préface, véritable chef-d'œuvre d'érudition et de critique ; dans laquelle Mabillon traite des principales questions historiques, théologiques ou liturgiques se rapportant à ce siècle. La publication se continue, grâce au travail acharné de Mabillon, à des intervalles rapprochés. En mourant, il laissera le 10e et dernier volume prêt à être mis sous presse. Malgré les applaudissements qui accueillent à leur apparition les volumes successifs de cette monumentale collection, des voix discordantes se font entendre : ces critiques sont d'autant plus pénibles à l'âme sensible et religieuse de Mabillon qu'elles viennent de ses frères. Dans son travail, le moine consciencieux et érudit a supprimé sans miséricorde tous les saints dont les vies rapportées par la légende ne lui ont semblé que des produits de l'imagination, indignes de figurer dans l'histoire. De là, une clameur assez vive s'élève d'un groupe de moines à esprit étroit, qui crient au sacrilège et accusent leur confrère d'avoir sacrifié l'honneur de l'Ordre, en supprimant une partie de ses saints. Devant ces puériles accusations, suivant les habitudes de son humilité, Mabillon garde d'abord le silence, mais, quand il voit ses adversaires porter leurs récriminations devant le chapitre général, il prend la plume et compose un mémoire où il les réfute avec beaucoup de force : « Quoi ! « dit-il dans cet écrit, on voudrait séparer la piété d'avec la « vérité. Peut-il y avoir contre la vérité une piété véritable? « — On voudrait que je ne dise que les choses avantageuses. « Mais cela est : 1° contre l'amour de la vérité, dont les reli- « gieux doivent faire plus particulièrement profession que les « autres, en suivant et en aimant Jésus-Christ qui est la vérité « même ; 2° cela est contre la sincérité que les personnes du « dehors attendent de nous ; 3° contre l'humilité et la modes- « tie qui conviennent à notre état, ces fausses idées ne servant « qu'à entretenir l'amour-propre des Religieux qui voudraient « se parer de choses qui ne leur appartiennent pas. Enfin cela « est entièrement opposé au véritable intérêt de l'Ordre, puis- « qu'il n'y a rien de si préjudiciable à une histoire que d'y « faire paraître de la partialité ; car pour lors le vray n'y est

« presque plus croïable et les adversaires, sous prétexte de « quelqu'endroit où on s'est flatté, se croient en droit de tout « rejeter, même les choses les plus sûres. » — Le chapitre lui rend justice et impose silence aux murmures. Des témoignages flatteurs viennent à Mabillon de l'extérieur, qui le consolent de ces nuages, parmi lesquels celui du Cardinal Bona, qui salue, avec l'enthousiasme d'un véritable érudit et d'un homme de Dieu, la nouvelle publication; le 6 juin 1702, le Pape accorde un bref de félicitation aux *Acta Sanctorum O.S.B.*

Grâce à ses travaux et à ses productions historiques, la réputation de Mabillon est devenue européenne. Pendant qu'il a groupé autour de l'abbaye parisienne, où tous se rendent avec fidélité et empressement pour assister aux réunions hebdomadaires et faire échange avec les doctes moines d'érudition, de conseils et de nouvelles, les principaux savants de la capitale, d'Hérouval, les deux frères Valois, du Cange, Cotelier, Baluze, Faure, d'Herbelot, Bigot, Renaudot, etc., ceux des autres pays entament des correspondances avec ce moine si érudit et si obligeant. Le pape Alexandre VIII, après son exaltation, fait avertir Mabillon de lui écrire toutes les semaines pour l'informer de tout ce qui intéresse la littérature et charge un officier de sa cour d'entretenir avec le moine de Saint-Germain ces relations épistolaires auxquelles il attache un prix exceptionnel. Ces correspondances si honorables, mais si multiples, viennent s'ajouter, sans pouvoir les arrêter, aux autres travaux de ses journées laborieuses.

Dans ses recherches pour la préparation des *Acta Sanctorum*, il a mis la main sur bien des documents précieux et inédits qui, bien que ne se rapportant pas directement à ce sujet, ont un intérêt très considérable pour l'histoire générale, civile ou ecclésiastique, et ne doivent pas se perdre. Il en fait une importante collection sous le nom d'*Analecta* et de *Vetera Analecta*.

Mais tout ceci n'est que le préambule. Dans tous les magnifiques ouvrages publiés par lui jusqu'à ce jour, Mabillon s'est montré un érudit de premier ordre, par son savoir, sa critique,

sa sagacité, sa clarté, et l'élégance de sa phrase latine : cela ne suffit pas ; savant, il va créer la science qui permettra aux autres de devenir savants à leur tour. On se trouve alors devant un encombrement de documents de toutes sortes, devant des amoncellements de chartes : tous les monastères, toutes les églises, tous les châteaux, toutes les communes ont leurs archives remplies de ces témoins des âges passés. Mais parmi ces parchemins jaunis qui renferment les éléments de l'histoire du passé, un certain nombre ont usurpé l'honneur; parmi ces chartes, beaucoup sont fausses, fabriquées, amplifiées ou tronquées pour favoriser certaines avidités ou certaines ambitions ou parfois pour suppléer à quelques titres disparus dans un pillage ou un incendie. La tâche de l'historien devient singulièrement ardue, quand il doit dégager la vérité historique de ce mélange incohérent de chartes vraies et de chartes fausses. Une science est à créer pour résoudre ces innombrables problèmes qui, à chaque pas, se dressent devant vous et qu'il est indispensable de résoudre. Cette science, Mabillon a l'honneur de la créer. En 1681, il publie un gros in-folio intitulé *De Re diplomatica libri VI*, où la science de discerner le vrai et le faux dans tous les diplômes du passé est établie avec une précision magistrale et qui ouvre une voie sûre devant les travailleurs de l'avenir. Nous avons déjà dit l'hommage rendu à l'œuvre de Mabillon. « Le génie de Mabillon avait créé de toutes pièces, a écrit l'un des hommes les plus compétents dans la matière, M. Giry, la science de la diplomatique et son premier essai avait été un chef-d'œuvre [1]. » Ecoutons un autre savant de notre école moderne d'érudition ajouter : « Grâce au génie de Mabillon, la « diplomatique n'eut presque pas de tâtonnements et d'es- « sais ; cette science débutait par un chef-d'œuvre [2]. »

A l'apparition de l'ouvrage, il y a un applaudissement presque unanime dans le monde de la science. Pourtant la doc-

1. A. Giry, *Manuel de diplomatique*, pp. 62 et suiv., Paris, 1894.
2. Babelon, *Querelle scientifique entre Jésuites et Bénédictins. Le Contemporain*, 1er février 1878.

trine nouvelle, allant contre les théories émises par certains savants, ne laisse pas que de soulever d'ardentes protestations. L'humble et savant auteur ne s'émeut pas de ces attaques, il garde le silence, « laissant, nous dit Dom Ruinart, chacun en « juger comme il luy plairoit plus tost que de perdre son temps « à des discussions inutiles ». Pour répondre à toutes les critiques, il publie, en 1702, un supplément à la Diplomatique, où il comble des lacunes et dissipe des obscurités. Parmi toutes les controverses issues de cette publication, nous ne pouvons résister au plaisir de citer les lettres qu'échangent sur ce sujet le R. P. Papebroch, savant jésuite qui a émis sur la matière des théories opposées à celles de Mabillon, et ce dernier. Le duo d'humilité et de charité qui en résulte est trop beau et trop rare parmi les savants pour que nous le passions sous silence. Voici d'abord la lettre du Jésuite :

« Je vous avoue que je n'ay plus d'autre satisfaction d'avoir « écrit sur cette matière que celle de vous avoir donné occasion « de composer un ouvrage si accomply. Il est vray que j'aye « ressenty d'abord quelque peine en lisant votre livre, où je me « suis vu réfuté d'une manière à ne pas répondre ; mais enfin « la beauté et l'utilité d'un ouvrage si précieux ont bientôt « surmonté ma faiblesse, et, pénétré de joye de voir la vérité « dans son plus beau jour, j'ay invité mon compagnon d'études « de venir prendre part à l'admiration dont je me trouve tout « remply. C'est pourquoy ne faites difficulté, toutes les fois « que vous en aurez l'occasion, de dire publiquement que je « suis entièrement de votre avis. »

Voici la réponse du Bénédictin :

« A mon retour d'Allemagne, on m'a remis la lettre dans « laquelle vous exprimez votre sentiment sur mon ouvrage. Je « ne puis me lasser d'admirer une si grande modestie jointe « à une érudition si profonde. Je n'en connois pas d'exemple « aussi illustre. Quel est en effet le savant, qui, vaincu dans la « discussion, a jamais eu le courage de l'avouer et de procla- « mer publiquement sa défaite ? Vous le faites au-delà de tout

« ce qu'on peut dire, et il ne vous suffit pas d'être le premier « par la science, vous voulez l'être encore par la modestie. « Mais loin de moi de m'enorgueillir de mon succès : je pré- « férerais être l'auteur de cette lettre si humble plutôt que de « concevoir une vaine gloire pour mon ouvrage. Priez Dieu « qu'il m'accorde, à moi qui cherche à vous imiter dans la « science, d'être digne de vous suivre aussi dans les voies de « l'humilité chrétienne [1]. »

La Diplomatique ne se contente pas d'exciter l'admiration du monde savant; elle pénètre jusqu'à la Cour. Colbert, ce grand ministre de Louis XIV, veut témoigner au savant moine, passé maintenant grand homme, sa bienveillance et les faveurs de Louis XIV : il fait inscrire Mabillon pour une somme de 2.000 livres sur l'état des pensions royales. Au grand étonnement du ministre, dont l'estime ne fait que s'accroître, Dom Mabillon refuse et répond : « Qu'il était très « reconnaissant de l'avantage qu'il avoit eu en pensée de luy « procurer et qu'il le prioit très humblement de continuer à « honorer de sa protection la Congrégation, dont il avoit le « bonheur d'être membre; mais que pour luy, Dieu mercy, « rien ne lui manquoit dans le monastère... » Son historien ajoute que Mabillon porta partout cet esprit de désintéressement, persuadé qu'il n'y a rien de meilleur pour un religieux que de n'avoir de ressources que Dieu même, et son amour de la pauvreté qui lui fait dire : « Que penseroit-on de moi, « si, étant pauvre, né de parents pauvres, je recherchois dans « la Religion ce que je n'aurois jamais espéré dans le siècle? »

N'ayant pu vaincre le désintéressement du Bénédictin, Colbert imagine un autre moyen pour lui témoigner la faveur du Roi. Il le charge d'aller en Bourgogne, avec mission d'examiner quelques titres concernant la famille royale. Ce petit voyage d'érudition, que Mabillon exécute avec un grand profit pour ses propres travaux et à la suite duquel il rédige un mémoire fort remarquable et très apprécié sur les points à élucider, ouvre pour lui une période nouvelle de son existence, celle

1. *Œuvres posthumes de Mabillon.*

des voyages, — voyages littéraires bien entendu ; car Mabillon ne peut et ne veut en faire d'autres. Jusqu'ici il a travaillé sur les documents dont les monastères ont bien voulu lui confier les originaux ou lui envoyer les copies. Maintenant il va pouvoir aller étudier sur place, soit en France, soit à l'étranger, les diplômes, chartes ou manuscrits, qui jusqu'ici ont échappé à ses investigations et dont la connaissance lui est absolument indispensable.

Pour ses excursions, il part en général avec un compagnon : deux moines érudits distingués, pleins d'une vénération affectueuse pour le vieux Père, se partagent cet honneur : Dom Michel Germain, que Mabillon appelle familièrement *Noster Germanus*, à l'érudition profonde, à l'esprit en train et enjoué, qui ne supporte pas, avec la patience de son Maître, les attaques des adversaires ; il travaille à réunir les matériaux du *Monasticon Gallicanum Benedictinum*, c'est-à-dire de l'histoire des Monastères Bénédictins de France, ouvrage dont il a tracé le plan et commencé l'exécution, lorsque sa mort prématurée est venue arrêter cette éclosion nouvelle. Permettez-moi de m'incliner ici avec une respectueuse émotion devant la mémoire de ce fidèle disciple de Dom Mabillon : les moines du Prieuré de Sainte-Marie de Paris avaient, il y a quelques années, repris l'héritage de Dom Germain et s'étaient mis avec énergie à cette immense tâche, lorsque l'heure de la proscription a sonné et ils sont partis, laissant le *Monasticon* parmi toute les autres ruines et emportant à l'étranger, dans leurs caisses remplies de fiches avec les souvenirs et les témoignages du labeur du passé, les espérances des résurrections et du labeur de l'avenir. L'autre compagnon est Dom Thierry Ruinart, nous le connaissons déjà ; c'est l'historien, l'ami, le confident, le *fils* de Mabillon : sa plume vivante et émue a retracé la vie de celui qu'il aime comme un père, qu'il admire comme un maître, qu'il vénère comme un saint. Les voyages ne sont à cette époque, pour les doctes pèlerins, ni rapides, ni confortables. A pied le plus souvent ils vont d'abbaye en abbaye, et étant donné le nombre considérable de monastères

Bénédictins répandus dans toutes les provinces, les étapes, au long desquelles ils récitent avec une édifiante régularité les diverses heures de leur office monastique, ne sont pas longues. Dans tous les gîtes, offerts ainsi par la Providence, ils sont accueillis avec démonstrations d'allégresse ; car Mabillon est la gloire, non seulement de la congrégation de Saint-Maur, mais de tout l'Ordre bénédictin et l'on tient à grand honneur d'entrer en relations avec lui et de lui donner l'hospitalité. Dès leur arrivée, après les préambules de la fraternelle courtoisie, ils demandent la permission d'aller visiter la Bibliothèque et les Archives, ce qui partout leur est concédé avec empressement ; sans perdre une minute, ils se mettent au travail et leur œil exercé a bientôt fait de discerner les chartes intéressantes, les manuscrits les plus importants ; ils copient ou prennent des notes avec une ardeur inlassable. Puis ils repartent avec leur modeste bagage augmenté de ces notes et quelquefois d'un manuscrit qu'on a bien voulu leur céder. Nous voyons Mabillon faire une série de ces excursions littéraires, en Flandre (1673), en Lorraine (1680), en Bourgogne (1682). Un déplacement plus important va lui être imposé.

Après l'essai satisfaisant du voyage en Bourgogne, Colbert propose à Louis XIV d'envoyer Mabillon, au nom de Sa Majesté et aux frais de la cassette royale, faire un voyage en Allemagne pour y visiter les bibliothèques et les archives publiques ou privées et y relever les documents les plus intéressants pour l'histoire. Ici le voyage présente, malgré les subsides royaux qui l'aident singulièrement, des difficultés inconnues jusqu'alors ; ce n'est pas en effet chose aisée, avec des moyens de transport rares et peu organisés, d'entreprendre ce long trajet dans un pays qu'on ne connaît que très superficiellement et dont on ignore la langue : une difficulté plus grave vient se joindre ici aux précédentes. Les conquêtes de Louis XIV, sa hauteur vis-à-vis des autres nationalités, son insatiable ambition ont éveillé dans toute l'Allemagne contre la France des susceptibilités, des animosités générales. Pourtant, malgré ces sentiments populaires qui exposent les

deux moines français à des démonstrations hostiles ou à de mauvais procédés sur la route, l'annonce de leur voyage cause une explosion de joie, non seulement dans les monastères de ces contrées, mais encore chez les érudits allemands, heureux de voir et d'entendre le grand Mabillon, ce maître de la science, si érudit et si aimable. Le 30 juin 1683, les deux Bénédictins se mettent en route pour leur longue pérégrination. Mabillon, en raison de l'importance du voyage et de la mission dont il est chargé, rédige un journal quotidien qui lui servira plus tard à composer son *Iter Germanicum*. Si le temps nous le permettait, nous le suivrions dans le détail et les péripéties du trajet ; nous dirions sa joie de savant, lorsqu'à Luxeuil, la vénérable abbaye de Saint-Colomban qu'il trouve sur sa route, il découvre dans la Bibliothèque une *Liturgie Gallicane*, vieille depuis plus de mille ans, qu'on lui cède et qu'il publiera à son retour; nous l'accompagnerions dans toutes ces abbayes de la Suisse et de la basse Allemagne : à Einsielden, à Saint-Gall, où il reçoit fraternel et cordial accueil et fort ample moisson de documents, à Kempten avec son imprimerie, à Saint-Ulrich, dont la Bibliothèque fait rougir Mabillon quand il compare ses magnificences aux pauvretés de celles de Saint-Germain-des-Prés, à Saint-Emmerand de Ratisbonne, où il copie pour le reproduire plus tard tout un manuscrit des Evangiles du IX^e^ siècle, et enfin à l'abbaye de Reichenau avec sa pierre tombale de Charles le Gros, avec ses inestimables manuscrits, avec son hospitalité de touchante cordialité.

Au retour les deux voyageurs apprennent la mort de leur protecteur, le grand Colbert. Après avoir dit la messe pour le repos de l'âme de celui qui lui avait donné tant de marques de sa bienveillance, Mabillon se met sur-le-champ au travail pour coordonner et publier les documents et notes, fruits de la pérégrination. Il les fait paraître dans le 4^e^ volume des *Analecta*. En même temps il pousse activement la publication de ses *Annales* de l'Ordre Bénédictin, dont les autres ouvrages ont été la préparation.

Après tous ces voyages Mabillon caresse l'espoir qu'il va

lui être permis de rester dans sa chère cellule utilisant dans de nouveaux ouvrages tout ce qu'il a rapporté d'Allemagne. Mais ce rêve ne doit pas se réaliser. Dans l'automne de 1684, nous le voyons partir avec Dom Ruinart pour la Normandie, cette province si riche en illustres abbayes et en vieux souvenirs, et en remporter une ample et précieuse moisson. L'archevêque de Reims, Mgr Le Tellier, qui est chargé par Louis XIV de tout ce qui regarde la littérature et qui remplace Colbert dans sa bienveillance pour les moines de Saint-Germain-des-Prés, propose au Roi et obtient de lui de donner à Mabillon, pour l'Italie, la mission qu'il a accomplie avec tant de fruits en Allemagne. Le 1er avril 1685, Mabillon et son fidèle compagnon, Dom Germain, montent dans le coche de Lyon et entreprennent ce voyage qui doit durer 15 mois. Malgré les rivalités nationales, Mabillon est reçu partout avec les honneurs dus à la mission dont il est chargé par le Roi de France, et à son prestige personnel. C'est une vraie marche triomphale à travers la péninsule. Il a beau devancer le jour fixé pour son arrivée à Rome, afin de se dérober aux pompes qui l'y attendent, le Pape et les Cardinaux le comblent de prévenances et d'honneurs. Le grand-duc de Toscane ordonne de mettre toutes les Bibliothèques de ses Etats à sa disposition et le reçoit en audience publique. Le Vice-Roi de Naples lui fait rendre les mêmes honneurs. Au Mont-Cassin, l'abbé et les moines font une réception enthousiaste à celui qui fait l'honneur de l'Ordre tout entier et mettent à sa disposition toutes les richesses de leur bibliothèque et de leurs archives. A Ravenne, l'Archevêque l'accompagne lui-même et se fait un honneur de présenter au docte Bénédictin ses archives si particulièrement riches et ces précieux papyrus aux caractères si difficiles à déchiffrer avant que Mabillon n'en eût enseigné le moyen dans sa Diplomatique. Son historien nous le montre conservant, au milieu de toutes ces pompes, de ces études et de ses pérégrinations, son recueillement, sa régularité, sa fidélité aux prescriptions monastiques, s'arrêtant aux monastères de la Cava, de Vallombreuse, de Subiaco, pour y faire des retrai-

tes et y renouveler sa provision de surnaturel pour sa vie de voyageur. Comme la mission royale le spécifiait, il doit acquérir dans les différentes villes où il passe les livres et les manuscrits précieux qu'il découvre ; grâce au crédit ouvert, la moisson est abondante et vient enrichir la Bibliothèque royale [1]. Quand Mabillon rentre à Paris, le 2 juillet 1686, après 15 mois d'absence, suivant ses habitudes, après avoir rendu compte de sa mission à Mgr Le Tellier et au Roi, il se met avec acharnement à l'œuvre pour conserver les souvenirs de ce voyage et en utiliser les résultats. Quelques mois plus tard, paraît le tome 1[er] de son *Museum Italicum*, qui renferme après la description très consciencieuse et parfois très alerte de la longue pérégrination, la copie des principales pièces rapportées d'Italie.

Mabillon, tout en étant le moine savant que nous venons de dire, sent bien qu'il ne l'est pas pour lui seul. Il s'avance dans cette voie du travail intellectuel comme un pionnier qui fraie le passage, comme un maître qui forme ses disciples. Déjà il a fourni à ces derniers sa *Diplomatique*, où il a créé la science de la critique historique. Maintenant que sa vie de labeur s'approche de son terme, il faut qu'il montre à ceux qui viendront après lui dans les phalanges bénédictines l'utilité des études dans le cloître, le caractère qu'elles doivent conserver, le but qu'elles doivent se proposer, les dangers dont elles doivent se garantir. C'est ce que Mabillon réalise magistralement dans son traité des *Etudes monastiques* qu'il fait paraître quelque temps après son retour d'Italie et qui est comme le testament littéraire légué par lui à ses frères du présent et de l'avenir. Nous ne saurions nous empêcher de citer quelques extraits de cet ouvrage qui nous feront connaître comment ce savant et saint moine comprend le caractère des études monastiques et sait les transformer en puissants moyens de sanctification :

1. D'après M. Omont, directeur du département des mss. à la Bibliothèque Nationale, Mabillon aurait acquis en Italie 674 in-folio, 1137 in-4°, 289 in-8°, 92 in-12.

« Il est impossible que, sans le secours des études, les « communautés puissent conserver longtemps l'ordre et l'é- « conomie que les premiers auteurs de cette profession y « avaient établis dès le commencement...

« L'ignorance dans un ecclésiastique séculier est insuppor- « table ; elle ne doit pas se souffrir dans les moines honorés « du sacerdoce...

« Il n'y a que l'étude jointe à la piété qui puisse soutenir « les esprits plus relevés...

« C'est ruiner l'esprit de la pénitence que d'oster le travail « qui est le fondement qui la soutient et comme le pain qui la « nourrit...

« Il est nécessaire, avant que les religieux soient appliqués « à l'étude, que l'on ait eu grand soin de les former dans la « pratique de la vertu, et il faut retirer ceux qui n'en font pas « un bon usage...

« On s'est écarté de la tradition en voulant trop philoso- « pher... »

Est-ce à ses contemporains qu'il s'adresse ou aux nôtres quand il écrit : « Rien n'est aujourd'hui plus à la mode que « la critique ; tout le monde s'en mêle, et il n'y a pas jusqu'aux « femmes qui n'en fassent profession ? »...

« On disputera éternellement et les hommes seront tou- « jours les mêmes, c'est-à-dire toujours errants et incertains « dans leurs sentiments lorsqu'ils ne seront pas guidés par « la foy ou par un grand amour de la vérité qui les délivrera « de tous préjugés... »

« On doit toujours se souvenir que la religion chrétienne « n'est pas un art ou une science humaine, où il soit permis « à chacun de chercher, d'inventer, de retrancher et d'ajou- « ter. »

De toutes les citations que nous venons de faire et que nous aurions pu multiplier, il nous est bien permis de conclure que la révolte de l'orgueil humain contre la révélation divine s'est produite bien avant notre époque et que les modernistes

de nos jours doivent renoncer à inscrire Mabillon, malgré toute sa science, dans leur intellectuelle phalange.

Le traité des *Etudes monastiques* paraît en 1691 et a un très grand succès; les éditions successives en sont promptement épuisées et il est traduit en plusieurs langues étrangères. Pourtant un orage va se déchaîner contre lui. Peu de temps auparavant, l'abbé de Rancé, qui, après avoir scandalisé la Cour par ses déportements, a été renversé par la grâce sur son chemin de Damas, et maintenant étonne et ravit le monde par la spontanéité de sa conversion et par les héroïques ardeurs de sa pénitence, vient d'opérer sa réforme austère de la Trappe; il a réuni autour de lui la phalange des assoiffés de la mortification qui embrassent, sous sa direction et à sa suite, la croix avec tous ses dépouillements et tous ses déchirements. Il a exposé tout dernièrement, de sa plume diserte, convaincue, éloquente, sa rude théorie dans l'ouvrage intitulé : *les Devoirs de la vie monastique*. Dans les *Etudes monastiques* de Mabillon, M. de la Trappe croit voir une attaque contre sa réforme et contre les théories qu'il a développées dans son traité; il n'hésite pas à fondre, la lance en arrêt, avec une ardeur toute militaire, contre celui qu'il estime mais qu'il prend pour un adversaire de son œuvre. Malgré son humilité et son horreur des discussions, Mabillon, de son côté, croit devoir descendre dans l'arène pour la défense d'un principe. Entre ces deux saints moines, la lutte s'engage à coups de brochures : modérée et ferme de la part de Mabillon, plus vive et plus animée de la part de Rancé, et aigrie par les coopérations très humaines des partisans de l'un et de l'autre. Grâce à l'intervention pacificatrice de la Princesse de Guise, sincèrement dévouée aux deux parties, grâce surtout aux sentiments surnaturels des deux adversaires, aussi saints que convaincus, une entrevue à la Trappe vient mettre fin à ces ardentes discussions et, comme tableau final de cet épisode, nous voyons les deux religieux, à genoux s'embrassant et scellant la paix qui se perpétuera dans les sentiments d'une estime et d'une affection réciproques, tout en laissant les *moines noirs* et les *moines blancs*

divisés dans leurs pratiques respectives, mais formant deux branches sœurs issues du même tronc et répondant à la diversité des aspirations des âmes et des vocations de Dieu.

Cette fin des hostilités ravit de joie le cœur de Mabillon, qui espère rentrer définitivement dans sa vie de travail, de douceur et de prière. Si, par ordre de ses supérieurs, il est obligé de redescendre encore dans le champ des discussions, il le fait à contre-cœur, et il exprime ses sentiments à cet égard par cette admirable déclaration : « Je suis d'un seul Ordre par ma profession ; mais je suis de tous et je tiens à tous par la charité. » Revendiquant pour l'Ordre bénédictin, contre les Chanoines réguliers, la gloire d'avoir eu dans son sein l'auteur de l'*Imitation*, il écrit, au début de son mémoire : « Dans le choix de « blesser la charité ou de perdre la cause que je défens, j'aime « mieux céder l'honneur que notre Ordre peut retirer d'avoir « donné le livre de l'Imitation à l'Eglise que de porter la « moindre atteinte à la charité. »

Mais nous devons nous arrêter ; peut-être même nous sommes-nous laissés entraîner par le plaisir de contempler cette figure de savant et de saint et de lui demander ses leçons et ses exemples pour consacrer au service de Dieu et à la défense de la vérité toutes les facultés de l'intelligence et du cœur. Nous passerons donc sous silence les ouvrages de moindre importance sortis de sa plume. Dans son *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Dom Tassin donne la bibliographie de Mabillon, qui comprend 43 articles.

Après avoir complété les grands ouvrages entrepris par lui, Dom Mabillon sent sa fin approcher. Il se détache progressivement de ces études d'érudition pour lesquelles il a tant d'attraits et, peut-être à cause de cela, un peu de scrupule. Il se confine dans un terrain plus exclusivement surnaturel. Ses derniers écrits sont des lettres de direction spirituelle, toutes rayonnantes de foi et de charité, et puis son livre de la *Mort chrétienne*, qui est comme son chant du cygne et sa préparation personnelle au grand passage de la vie à l'éternité.

Puis l'heure arrive où le serviteur de Dieu a fidèlement et

généreusement accompli sa tâche et acquis les droits au repos. Après une courte et douloureuse maladie, où la Providence lui accorde la faveur de beaucoup souffrir et surtout de bien souffrir, le 27 décembre 1707, Dom Jean Mabillon rend sa belle âme à Dieu, dans cette abbaye de Saint-Germain-des-Prés, dont sa mémoire illumine de ses éclatants et doux reflets le déclin.

Dès que la nouvelle de sa mort est connue, c'est une explosion de douleur et de regrets dans le monde savant et littéraire, dont une des principales lumières vient de s'éteindre, et dans l'Ordre bénédictin, qui garde la mémoire du prestige que sa science lui a donné et des exemples que sa sainteté lui a légués. Un in-8° de la Bibliothèque Nationale [1] contient la collection de ces hommages posthumes à la mémoire du savant et saint moine. Nous y trouvons les lettres d'une foule de personnages appartenant à toutes les classes de la société et venant mêler dans le deuil commun leur admiration et leurs regrets. Louis XIV proclame « qu'il vient de perdre un de ses « plus fidèles sujets et un des plus sçavans religieux de son royaume ». Le Pape Clément XI pleure avec une douleur paternelle ce religieux « dont la vie a été aussi remarquable par « la pureté de ses mœurs qu'utile aux lettres sacrées ». Les Cardinaux de Bouillon, Colloredo, le grand-duc de Toscane, le duc de Perth, le Président de Harlay, etc., mêlent leurs voix émues à ce concert universel. Parmi toutes ces glorifications d'outre-tombe, celles qui émanent du cœur de ses confrères ont un caractère particulièrement touchant; elles disent, soit en prose, soit en vers, la gloire et les vertus de leur cher Père Mabillon, de celui dont ils sont fiers et qui résume en lui l'idéal de la vie monastique.

Nous nous contenterons de citer ici la petite pièce de vers que compose sur la mort de l'illustre moine, son confrère le R. P. Dom François Le Tellier :

Sur la mort du R. P. Dom Jean Mabillon.

ÉPIGRAMME

« En effets surprenants la nature est féconde :
« On doit à l'art ancien sept merveilles du monde ;
« La grâce fait les saints ; mais, ô céleste don !
« Tout conspire à former l'illustre Mabillon :
« La nature luy donne un excellent génie ;
« L'art le fait un auteur au-dessus de l'envie.
« Enfin la grâce unit, par un rare traité,
« Au sommet du sçavoir un fonds d'humilité. »

D. Fr. Le T. R. B.

C'est sur ces modestes vers du vieux moine que je vais clôturer cette conférence, en unissant aux hommages des contemporains ceux des Français qui, au XX^e^ siècle, portent au cœur ce qui fut la caractéristique et le résumé de la vie de Mabillon, l'amour de Dieu, de l'Eglise et de la Vérité.

Antoine du Bourg.

LA THÉOLOGIE DE SAINT GRÉGOIRE Ier

THÈSE DE M. CARMÉ

Le mardi 12 février, M. l'abbé Carmé, prêtre du diocèse d'Albi, a soutenu sa thèse pour le doctorat en théologie sur le sujet suivant : *La Théologie de Saint Grégoire Ier*. Le jury, présidé par M. Portalié, était composé de MM. Saltet, Besson, Rivière et Malvy. M. l'abbé Cavalié, supérieur du Grand Séminaire d'Albi, assistait à la soutenance et a pris place avec le jury.

L'objet de la thèse était un exposé d'ensemble de la théologie de saint Grégoire le Grand. Il y a intérêt à demander au Docteur du VIe siècle les éléments d'une *Somme* de la théologie telle qu'elle était constituée, à cette époque de transition entre la période patristique et le moyen-âge. En second lieu, le candidat a été amené à montrer comment la pensée de saint Grégoire se rattache, par les principes directeurs, à la doctrine augustinienne. C'était ainsi répondre à un grief rencontré chez les historiens protestants, d'après lesquels saint Grégoire aurait interrompu la continuité de la tradition, en substituant au christianisme d'Augustin, basé sur la pure confiance dans le Christ, une religion de second ordre, où domine l'idée de rétribution rigoureuse, avec les sentiments appropriés de crainte et d'espérance.

D'abord il fallait dégager l'originalité de saint Grégoire. Celui-ci est, avant tout, un docteur pratique, moins soucieux de spéculation qu'animé du désir de traduire en formules claires, pour des esprits moyens, les données de la foi. Il est un témoin de la doctrine vécue et enseignée. Cette constatation a permis d'expliquer tour à tour, en les ramenant à l'idée centrale de salut : la théodicée et l'angélologie ; l'histoire de l'homme : l'incarnation et le plan rédempteur ; l'application des fruits de la rédemption : la grâce, l'adhésion à l'Eglise, les sacrements ; enfin la rétribution finale ; — comment saint Grégoire, tout en ne s'écartant pas des données fondamentales de l'enseignement de saint Augustin, a eu soin de dégager les aspects plus simples et les conséquences morales du dogme.

Surtout saint Grégoire a donné place, dans la théologie, aux croyances et dévotions populaires ; pratiques de piété et bonnes œuvres ; il a réalisé la croyance à la communion des saints, par les applications les plus concrètes : culte des reliques et culte des images ; il a insisté sur la doctrine du Purgatoire. Mais sous ces divers chefs, où il est plus personnel, il dirige cette théologie à prétentions modestes, suivant des principes augustiniens.

Saint Grégoire a le mérite d'avoir présenté l'idée chrétienne en un tout organique parfaitement harmonisé, et de l'avoir considérée, indépendamment des subtiles investigations d'où naît la contingence des systèmes, dans son sens de vérité qui est esprit et vie et qui se manifeste dans l'être religieux du croyant. Entre saint Augustin et saint Grégoire il n'y a point

modification de la doctrine et discontinuité de la tradition ; il y a des différences de génie et de méthode.

***

M. Rivière félicite tout d'abord le candidat, en son nom personnel et au nom de ses premiers maîtres du séminaire d'Albi. Dans le travail si complet de M. Carmé, il signale cependant une lacune. Avec raison, le candidat réfute les historiens protestants qui ont accusé saint Grégoire d'avoir inauguré, par opposition à saint Augustin, un christianisme diminué, tout en rites et en formules juridiques. Pour mieux venger le saint pape de ce reproche, n'aurait-il pas été bon de dégager les grandes lignes de sa morale et de sa mystique ? Le *De cura pastorali*, par exemple, aurait été intéressant à étudier de ce point de vue, et l'on y verrait peut-être que les lieux communs de morale générale y tiennent plus de place que le mysticisme proprement dit — ce qui veut dire que, dans le sein du même christianisme, la piété de saint Grégoire ne laisse pas d'avoir un autre esprit que celle de saint Augustin.

Au dire de M. Carmé, on trouve plus de mysticisme dans les *Homélies* ou les *Morales*, tandis que le *De cura pastorali* semble écrit pour les âmes ordinaires. Il regrette d'ailleurs que la trop vaste étendue de son sujet ne lui ait pas permis de creuser davantage ce chapitre intime de la piété chrétienne dans saint Grégoire.

La seconde observation de M. Rivière porte sur la démonologie de saint Grégoire, dont l'auteur lui semble grossir à l'excès l'originalité et l'influence. Et la raison en est que M. Carmé a trop négligé de le rattacher à ses sources lointaines. Relativement au démon, l'Ecriture sainte pose des principes, et les Pères des âges suivants — surtout les prédicateurs populaires — esquissent des développements, auxquels saint Grégoire ajoutera seulement quelques traits nouveaux et de nombreuses anecdotes.

C'est uniquement dans l'importance donnée à ces histoires, répond M. Carmé, que réside l'originalité de saint Grégoire — c'est-à-dire principalement une originalité de forme et d'illustration ; mais les principes directeurs de sa doctrine se rattachent à des courants antérieurs d'idées.

Enfin, M. Rivière demande à M. Carmé de préciser la doctrine et l'attitude pratique de saint Grégoire sur la question de la primauté pontificale, vis-à-vis surtout des patriarches orientaux. Comment se fait-il que les protestants et les vieux catholiques aient pu se réclamer de ce grand pape contre l'autorité romaine, et leurs prétentions sont-elles justifiées ?

M. Carmé reconnaît que saint Grégoire a repoussé très vivement et à plusieurs reprises le titre de patriarche œcuménique comme une usurpation sacrilège ; qu'il a traité avec beaucoup de respect les patriarches d'Antioche et d'Alexandrie, se plaisant à les proclamer, comme lui, successeurs de saint Pierre et cherchant à les coaliser contre l'ambition envahissante de l'évêque de Constantinople. C'était une attitude politique commandée par la circonstance. Mais si Grégoire rejetait les titres prétentieux il gardait intact le sentiment de son autorité apostolique et l'exerçait avec beaucoup de fermeté, ainsi qu'il résulte de sa vaste correspondance. Il faut toujours éclairer sa théologie à la lumière de sa conduite et de son action.

M. Saltet demande quelques explications au sujet de l'attitude de saint Grégoire à l'égard des diverses questions soulevées par le schisme des Trois-Chapitres. L'affaire de ce schisme a été très grave, pour l'Eglise romaine, pendant la seconde moitié du VIe siècle : dans bien des endroits, en Occident, on semblait croire que l'Eglise romaine, en condamnant les Trois-Chapitres, avait abandonné la doctrine de Chalcédoine. C'est surtout la lettre d'Ibas qui faisait difficulté. Cette lettre avait été déclarée orthodoxe par le concile (Hardouin, *Acta conciliorum*, t. II, col. 549 C. E) de Chalcédoine. Comment a-t-elle pu être condammée par le sixième concile ? Quelle réponse a été fournie par saint Grégoire à cette difficulté ? — En second lieu, en traitant avec la reine Théodelinde, saint Grégoire poussait la conciliation jusqu'à permettre qu'on passât sous silence les décisions du cinquième concile sur les Trois-Chapitres (*Epist.*, IV, 39) et qu'on mentionnât seulement les quatre premiers conciles œcuméniques. Par quelle doctrine saint Grégoire justifiait-il un procédé d'abord si surprenant ?

M. Besson. Malgré son intérêt, je ne voudrais pas surcharger cette soutenance. Vous avez heureusement caractérisé l'œuvre théologique de saint Grégoire. Elle ne frappe pas par sa profondeur et son originalité ; mais elle a l'étendue et la précision : et ce trésor de savoir exact, le Pontife le distribue, pour ainsi dire, en monnaie courante, au fur et à mesure des exigences de la charité pastorale. Vous n'avez pu faire la synthèse de ces éléments épars, sans reconstituer, dans ses pièces essentielles, toute la théologie catholique. Cette reconstitution vous a fourni l'occasion de nous montrer que vous possédez bien vos traités.

J'aurais désiré, d'ici de là, une étude plus pénétrante, qui marquât davantage le point où s'arrête la pensée de saint Grégoire, ce que ses explications laissent d'inexpliqué. En voici un exemple. Le saint Docteur a rencontré le grand mystère du gouvernement divin, le mystère de la prédestination des âmes. Notre Seigneur apporte le salut à tous, même à ceux qu'il laisse enfermés dans leur péché : il ne les y enferme pas ; il se contente de ne pas leur ouvrir, car, pour lui, *fermer* c'est *ne pas ouvrir*. Et vous restez sur cette sentence de saint Grégoire qui paraît vous satisfaire. Mais fait-il son office de portier, le portier qui, chargé d'ouvrir et qui seul a la clef pour ouvrir, n'ouvre pas ? Dans ces conditions, ne dites pas : *fermer c'est ne pas ouvrir ;* mais plutôt : *ne pas ouvrir, c'est fermer*. Vraiment est-ce là toute la pensée de saint Grégoire ? Et si oui, ne convenait-il pas de noter que la solution restait inachevée, d'indiquer, ne fût-ce que de quelques mots, comment la théologie avait proposé de la compléter ? Je ne doute pas que, si vous l'aviez voulu, vous ne nous eussiez donné très positivement ce supplément d'information.

M. Malvy félicite M. Carmé de la manière dont il a fait ressortir le témoignage de saint Grégoire en faveur des dogmes spécifiquement catholiques, comme le purgatoire et les sacrements. Il lui demande ce qu'il pense de l'historiette que racontent, à propos de l'enfer, tous les auteurs scolastiques et, d'après laquelle, saint Grégoire aurait obtenu par ses prières que l'âme de Trajan fût délivrée de l'enfer. — M. Carmé répond que le fait est controuvé ; on n'en trouve aucune trace dans les œuvres authentiques de saint Grégoire et les premières attestations en sont trop tardives pour qu'il y ait lieu d'en tenir compte. M. Malvy fait remarquer que le souvenir de cette légende a été particulièrement conservé par la tradition orientale et que des auteurs grecs ou russes s'en servent parfois encore pour appuyer leur

conception de l'enfer provisoire qu'ils opposent au purgatoire des Latins.

Passant à la doctrine des sacrements, il demande à M. Carmé de préciser la position de saint Grégoire par rapport aux synthèses postérieures de cette doctrine. — M. Carmé : On ne trouve pas dans Saint Grégoire le septenaire des sacrements. Il s'en tient aux généralisations de saint Augustin et ne paraît pas même les avoir approfondies. La notion commune de sacrement ne l'a pas beaucoup intéressé. En revanche, il est riche de renseignements sur certains sacrements en particulier.

M. Malvy : Comment se fait-il qu'il ne parle jamais de l'Extrême-Onction ? — M. Carmé : On trouve dans les *Dialogues* plusieurs mentions de l'administration du viatique, et nous savons par les sacramentaires que les onctions d'huile faisaient normalement partie de ce rite. — M. Malvy : Laissons les sacramentaires, tous postérieurs à saint Grégoire. Et précisément, parlant en détail de la mort de certains personnages réputés pour leur vertu, comment St Grégoire a-t-il omis, s'il connaissait cet usage, une mention aussi importante ? Encore que l'argument négatif soit rarement décisif, il est gênant ici pour notre théologie. Il le serait plus encore si le pape Innocent, antérieur à saint Grégoire, ne parlait pas si clairement de l'onction des malades. Mais, tel qu'il est, il constitue une difficulté dont un auteur anglican, le révérend Puller, s'est habilement servi pour critiquer les définitions du concile de Trente... Ne pourrait-on pas dire que le retard du sacrement aux derniers moments est un abus, aujourd'hui encore blâmé par l'Eglise, et que si l'onction avait eu lieu au début de la maladie, il était tout naturel que le viatique fût administré sans elle ? Rien ne nous empêche d'admettre que les anciens aient plus que nous mis l'accent sur les effets corporels de l'onction et que, dès lors, on ait été plus empressé de la recevoir. — M. Carmé se rallie à cette explication.

M. Malvy : Au sujet de la confirmation ou consignation vous avez réuni en une courte page des textes qui la mentionnent. Mais vous n'expliquez pas suffisamment la manière dont saint Grégoire se représente les rôles respectifs de l'évêque et du simple prêtre. — M. Carmé : saint Grégoire permet au prêtre l'onction sur la poitrine des baptisés, mais réserve à l'évêque l'onction sur le front. — M. Malvy : Ces deux onctions sont, en effet, très distinctes. La première précède l'acte baptismal et se fait encore aujourd'hui avec l'huile des catéchumènes. La seconde est la confirmation elle-même. Entre les deux, les *ordines* romains et, avant saint Grégoire, le pape Innocent Ier mentionnent une onction du sommet de la tête, permise aux simples prêtres et qui clôt encore aujourd'hui le rituel du baptême. Comment saint Grégoire n'en parle-t-il pas ? — M. Carmé avoue que ce silence est inexpliqué.

M. Malvy : St Grégoire n'a-t-il pas permis même à de simples prêtres l'onction du front ? — M. Carmé : Oui, en Sardaigne. — M. Malvy : Cet usage devait venir d'Orient, où il est encore général. Là, le baptême et la confirmation ne sont jamais séparés. En Occident même, il arrive que le pape délègue à des prêtres le pouvoir de confirmer. Comment expliquez-vous ces diversités ? — M. Carmé : A l'origine, le partage des fonctions entre les deux ordres a dû se faire diversement selon les Eglises. — M. Malvy : Précisément, à Rome il y avait deux onctions du chrême, en Orient il n'y en avait qu'une. Celle-ci a dû suivre l'attraction du rituel baptismal, tandis qu'à Rome la distinction s'accentuait... Quoi qu'il en soit, peut-on rien conclure de ces faits contre la doctrine catholique de la supériorité des évêques sur les prêtres ? — M. Carmé : Non. Il suffit que certaines fonc-

tions, comme l'ordination, aient été toujours réservées aux évêques. Le concile de Trente, en déclarant l'évêque ministre « ordinaire » de la confirmation, reconnaît implicitement que le prêtre peut en être le ministre « extraordinaire ».

M. Portalié félicite spécialement M. Carmé de l'heureux choix du sujet et de la méthode suivie dans son travail : étudier la doctrine de saint Grégoire, c'est s'imposer un vaste travail de synthèse qui embrassera tous les grands mystères et les plus profondes questions de la théologie ; l'étudier en prenant pour terme de comparaison l'œuvre de saint Augustin, ainsi que M. Carmé se l'est imposé, c'est caractériser avec précision le rôle subordonné et secondaire de saint Grégoire, et en même temps donner un tableau intéressant de la théologie au début du Moyen-âge.

La discussion a roulé sur deux points principaux : d'abord sur *la distinction de l'ordre naturel et surnaturel*. « Saint Grégoire, comme saint Augustin, avait écrit M. Carmé, ne distingue point l'homme naturel, l'homme philosophique de l'homme élevé par Dieu à l'état surnaturel et déchu. Il ne s'arrête point à ces spéculations, il prend simplement l'homme historique et décrit ses divers états : Ce n'est que par induction que l'on découvre en sa doctrine une réelle distinction entre ce que l'on appelle le *debitum naturæ* et le *donum superadditum* ». M. Portalié regrette que les fondements très clairs et trop méconnus de cette induction n'aient pas été plus précisément indiqués. La question de l'ordre surnaturel est fondamentale en théologie. Ne serait-ce qu'une création artificielle des scolastiques médiévaux ? Ceux-là seuls pourront le penser qui n'auront point remarqué la profonde théorie de saint Augustin sur les deux sortes de grâces ou de dons divins : la grâce des *extranei*, infidèles, de ceux qui reçoivent sans être élevés à la vie surnaturelle des dons de vertus naturelles, comme le païen Polémon, et la grâce des enfants de la famille, *gratia filiorum*, qui seule confère au chrétien son titre de *fils de Dieu* et son droit à l'héritage du Père. Il eût été intéressant de rechercher dans saint Grégoire l'influence de cette idée, et le grand rôle de *l'adoption divine* comme type et résumé des dons surnaturels.

L'explication de *la science du Christ* par saint Grégoire soulève ensuite une question des plus délicates. M. Carmé résumait la pensée du Docteur romain dans ces deux assertions : 1° La science du Christ fut absolument sans limites « cuncta sciens » (*Moral.* L. I, n. 23.) 2° La raison de cette science infinie serait l'unité de la personne du Verbe en Jésus : « En vertu de l'union de l'humanité au Verbe, le Christ n'a point pu ignorer *comme homme*, pas plus que comme Dieu, l'heure et le jour du jugement. Il faudrait imaginer une séparation quelconque des deux natures, ce qui serait nestorien. » M. Portalié n'a pas de peine à montrer que cette conception de la science du Christ, absolument contraire aux données de la grande théologie, serait précisément celle que nous attribuent, bien à tort, certains modernistes, M. Loisy entre autres, quand ils nous somment d'expliquer comment une science infinie peut entrer dans une intelligence créée et limitée. Il est donc essentiel de distinguer ici la question dogmatique du problème critique de la vraie pensée de saint Grégoire.

Sur la question dogmatique, le doute n'est plus permis : La thèse de la science *illimitée* du Christ, en vertu de l'union hypostatique, suppose que les actes de l'intelligence divine sont communiqués à l'intelligence humaine de Jésus, comme l'a imaginé plus tard Hugues de Saint-Victor et aboutit à l'eutychianisme. Sans doute le Verbe, par son union à l'huma-

nité du Christ, ne perd rien de sa science infinie, pas plus qu'il ne cesse d'être tout-puissant et impassible. Mais il ne communique à cette humanité ni l'omniscience, ni la toute-puissance, ni l'impassibilité. Entre les deux natures divine et humaine, il ne saurait y avoir aucune communication d'attributs ou d'activités. Le Christ, comme Verbe, sait tout ; mais le Christ comme homme, c'est-à-dire dans son intelligence humaine, ne sait pas tout : il ne connaît, au delà des hommes de son temps, que ce que le Verbe ou plutôt la Trinité a daigné lui révéler, non par l'Union hypostatique encore une fois, mais par l'illumination surnaturelle qu'exigent pour lui les convenances sublimes de l'Incarnation. C'est l'erreur grossière des modernistes de n'avoir pas compris que la dignité de Fils de Dieu, et la mission révélatrice de Jésus-Christ exigeaient en sa faveur, avec les « trésors de science » que célèbre saint Paul, l'infaillibilité absolue de sa prédication.

Reste le problème critique : saint Grégoire a-t-il dans cette question évité tous les écueils ? M. Portalié ne le croit pas, et il aurait désiré une critique plus pénétrante de la lettre à Eulogius (Epist. L. X, *épist.* XXXIX, P. L., t. LXXVII, col. 1097-1098). Sans doute le grand docteur énonce dans une formule heureuse une distinction précieuse pour la théologie : IN NATURA *quidem humanitatis novit diem et horam judicii, sed tamen hunc non* EX NATURA *humanitatis novit.* » Mais ensuite il semble admettre sans aucune limite l'omniscience du Christ : *si omnia, procul dubio diem judicii et horam.* Et, ce qui est encore plus inquiétant, il paraît bien communiquer à l'humanité du Christ la toute-puissance du Verbe. Il y a là des imprécisions de langage que l'historien doit constater chez saint Grégoire comme chez d'autres Pères pour élucider la question de la science du Christ dans la Tradition.

Après délibération du jury, M. CARMÉ est proclamé docteur en théologie avec la mention *cum magna laude.*

NOTES ET CRITIQUES

Au moins depuis que le R. P. Prat professait à l'Institut Catholique de Toulouse, il y a déjà sept ou huit ans, ses savantes leçons sur saint Paul, on attendait avec impatience son étude annoncée sur la théologie du grand apôtre. C'est qu'il n'est sans doute pas de sujet plus important. Par sa puissante personnalité, par l'influence qu'il a exercée sur la théologie postérieure, par les polémiques mêmes dont il a été l'objet, saint Paul occupe dans l'histoire du Christianisme une place unique. Cependant nous n'avions jusqu'ici dans la littérature catholique que de rares monographies doctrinales et pas un seul travail d'ensemble à opposer aux nombreux travaux que les protestants de toutes les écoles ont multipliés sur ce sujet. Le P. Prat a voulu combler cette lacune : d'où le puissant in-octavo qu'il vient enfin de donner, après de longues années de préparation, à la « Bibliothèque de théologie historique » — et ce n'est encore qu'un premier volume [1]. On voit au moins que l'auteur entend proportionner son effort à l'importance de la question.

En étudiant saint Paul, on se heurte dès l'abord à une difficulté de méthode. La pensée de l'Apôtre nous est largement connue. Car on tend de plus en plus à considérer comme authentiques les épîtres qui portent son nom et à reconnaître dans les discours des Actes « un écho direct et sincère de sa prédication ». Un mouvement de réaction se dessine à cet égard depuis plusieurs années contre les conclusions arbitraires de l'école de Tubingue et les critiques indépendants se rapprochent peu à peu des positions traditionnelles, en attendant sans doute qu'ils y reviennent tout à fait : c'est un fait qui paraît acquis et le P. Prat se plaît à en prendre acte dans son introduction.

Mais il est certain aussi que ces épîtres n'ont rien d'un traité systématique : ce sont des écrits occasionnels qui s'échelonnent sur l'espace d'une quinzaine d'années, où l'on retrouve l'empreinte des circonstances particulières qui les ont provoqués, et qui ne représentent certainement pas la pensée complète de l'Apôtre. Dès lors, si l'on veut saisir toute la doctrine de saint Paul, il semble qu'un ordre logique s'impose afin de rassembler les expressions éparses d'une même idée ; mais l'ordre chronologique n'est-il pas nécessaire pour restituer à chacune la couleur locale qui lui vient de son cadre historique? Le P. Prat a résolu le problème en partageant son travail en deux parties.

« La première, dit-il, replacera les enseignements de l'Apôtre dans leur milieu naturel et, saisissant sur le vif le progrès de ses révélations, s'efforcera de mettre en relief l'évolution ascendante de sa pensée... Dans la seconde, on essayera de dresser une vue d'ensemble de la théologie du grand Apôtre, d'en découvrir l'idée maîtresse, d'en marquer l'enchaînement et d'en suivre les ramifications », de réaliser, en un mot, « cette vue syn-

1. F. Prat, S. J., *la Théologie de saint Paul*. Première partie, un volume in-8° de II-604 pages (Paris, Beauchesne, 1908).

thétique qui ramène à l'unité les éléments doctrinaux dispersés par le hasard des circonstances (p. 3).

C'est la première partie seule qui vient de paraître : l'auteur y suit, en effet, l'ordre chronologique ; il présente comme un précis de la vie de saint Paul où s'encadre le récit de ses luttes apostoliques et l'analyse à grands traits de ses écrits. Ainsi l'on a sous les yeux, sinon l'histoire de la pensée même de l'Apôtre, du moins l'histoire de ses manifestations depuis les épîtres aux Thessaloniciens, caractéristiques de l'apostolat de Paul auprès des Gentils et dominées par le problème eschatologique, jusqu'aux grandes épîtres (Galates et Romains) où il expose contre les judaïsants sa conception centrale du Christianisme, pour aboutir aux épîtres de la captivité où se développent la Christologie et la doctrine de l'Eglise et enfin aux épîtres pastorales où l'Apôtre, au terme de sa course, insiste sur l'organisation ecclésiastique. L'Epître aux Hébreux est traitée à part, comme représentant pour le fond la pensée de saint Paul, mais mise en forme par un disciple inconnu.

« Ici peut-être, écrit le P. Prat, qui sait combien certains esprits s'alarment au seul mot de développement, tel lecteur sera-t-il tenté de trouver excessive la part faite à l'histoire ? Il aurait raison si la pensée d'un homme pouvait bien se comprendre indépendamment des circonstances historiques qui lui donnent l'essor » (p. 3). Et, bien entendu, le P. Prat ne prétend pas supprimer par là l'action de Dieu sur l'âme de l'Apôtre ; mais il entend que ce fut une « révélation progressive » (p. 50), qu'il arrive à définir par cette brève formule : « l'inspiration divine s'accommodant aux événements extérieurs » (p. 58). Au surplus, la seconde partie achèvera sans doute de résoudre les dernières difficultés en montrant quelle place relative et quelle proportion ces développements successifs occupent dans la pensée totale de saint Paul.

Nous espérons aussi que le P. Prat ne manquera pas d'y traiter avec l'ampleur qu'elle comporte, à l'adresse de « tel lecteur » familiarisé avec les problèmes actuels de la critique, la question des origines de la théologie paulinienne. Que faut-il attribuer à ces influences juives ou même grecques prônées par certains historiens ? Quel est le rapport de saint Paul avec l'Evangile et quel est, dans la dogmatique chrétienne, l'apport qui lui est propre ? Et puisque l'Apôtre fut favorisé de révélations personnelles — le P. Prat leur accorde d'ailleurs beaucoup plus de place que ne le feraient volontiers plusieurs historiens catholiques — qu'est-ce qui permet de les rattacher à la catéchèse commune et d'y voir autre chose que des créations subjectives de sa foi ? Autant de problèmes qui demandent à être éclaircis : plus que personne, par sa longue fréquentation avec l'œuvre de saint Paul, le P. Prat est capable d'en donner une solution à la fois exacte et autorisée.

Si donc on ne saurait reprocher à l'auteur le plan qu'il a cru devoir adopter, il n'en est pas moins certain que les questions les plus intéressantes et les plus graves sont renvoyées à la seconde partie et que le premier volume vaut surtout comme une préparation et une promesse. Du reste, le lecteur en est loyalement prévenu dès les premières lignes : « C'est l'éditeur de cet ouvrage qui est responsable du titre. L'auteur eût préféré un nom moins ambitieux, et beaucoup plus exact, *Etudes, Essai*, ou mieux encore *Notes sur la théologie de saint Paul.* » Il suffit de dire que ces « notes » sont bien ce qu'on pourrait attendre de la haute compétence du P. Prat, à la fois érudites et lumineuses, traditionnelles et

informées, et qu'à tous égards la présente analyse fait bien augurer de la synthèse future.

J. Rivière

***

On lit dans la *Revue pratique d'apologétique* (15 juin, p. 371), sous le titre *Informations, solution de l'incident Turmel :* « Nos lecteurs connaissent certainement la pénible affaire soulevée autour du nom de M. Turmel, au sujet des infâmes articles publiés par les pseudonymes Dupin et Herzog, contre les croyances catholiques concernant la sainte Trinité et les augustes prérogatives de la sainte Vierge, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses.*

M. l'abbé Saltet, faisant œuvre de critique purement objective, avait relevé (*Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*), de telles analogies entre les documents accumulés dans les travaux de M. l'abbé Turmel, et les documents utilisés par Dupin et Herzog, que, sans conclure à autre chose qu'à un « insigne plagiat », il avait induit l'opinion publique à penser que Dupin et Herzog pourraient bien n'être que M. Turmel lui-même, usant de ces pseudonymes pour aller librement jusqu'au bout de sa pensée.

Malgré la répugnance qu'il avait d'abord manifestée de se justifier devant l'opinion publique, M. Turmel vient de le faire, — et il devait le faire, — dans une lettre ouverte à son archevêque, déjà publiée par les journaux.

Nous transcrivons ici cette lettre, et il nous semble qu'elle clôt l'incident par rapport à M. Turmel. Si les ouvrages et les articles de M. Turmel ont été pillés par Dupin et Herzog, M. Turmel a été personnellement étranger à leur œuvre anti-catholique.

Lettre de M. Turmel : Monseigneur, Vous me faites l'honneur de m'exposer que la lettre que j'ai écrite à Votre Grandeur n'a pas paru assez nette, et vous m'exprimez le désir que je fournisse de plus amples explications. J'acquiesce bien volontiers à ce désir, et, pour couper court à tout malentendu futur, je fais par écrit les déclarations suivantes :

1° Je renouvelle mon affirmation que je ne suis ni Herzog, ni Dupin : que je n'ai été ni de connivence, ni, *a fortiori*, de complicité avec ces personnages que je ne connais pas ;

2° Un mot de ma première lettre ayant, paraît-il, prêté à équivoque, je déclare que, dans les explications soumises à Votre Grandeur, j'ai eu en vue des coïncidences d'ordre technique et non d'ordre doctrinal ;

3° Je désapprouve d'avance toutes les conclusions ou conséquences qu'on tirerait de mes écrits et qui ne seraient pas conformes à l'orthodoxie ;

4° Prêtre catholique, je professe tout ce que professe l'Eglise romaine et rejette tout ce qu'elle rejette ;

5° Fils affectueux et dévoué de la Vierge Marie, je crois à son Immaculée Conception, à sa virginité parfaite et perpétuelle, à sa maternité divine ; en un mot j'adhère, en ce qui concerne la mère de Dieu, à la doctrine intégrale de la Sainte Eglise.

J'espère, Monseigneur, que ces explications formelles donneront satisfaction aux esprits les plus exigeants et les plus difficiles.

Daignez agréer, Monseigneur, les respectueux hommages avec lesquels

j'ai l'honneur d'être de Votre Grandeur, le très humble et très dévoué serviteur.

J. TURMEL,
prêtre.

⁂

A propos de deux articles publiés par moi dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, la *Revue pratique d'apologétique* a publié, dans son numéro du 1er juin, une note qui appelle de ma part des réserves formelles. La gravité de la question, la légitime autorité de cette *Revue*, le cercle étendu de ses lecteurs ne me permettent pas de faire le silence sur ce point.

1° Je me suis expliqué, dans *la Croix* et dans le *Bulletin de littérature ecclesiastique*, sur les diverses juridictions auxquelles il appartient de connaître de l'affaire Herzog-Dupin et sur les solutions d'ordre différent qui peuvent et doivent intervenir. Je ne reviens pas sur cette question.

2° La *Revue d'apologetique écrit :* M. l'abbé Saltet a relevé de « telles analogies entre les documents utilisés par Herzog et Dupin, etc. ». Cette formule donne une idée tout à fait inexacte de mes deux articles. J'ai montré l'existence non pas d' « analogies entre les documents », mais l'identité des documents c'est-à-dire des références patristiques utilisées par les deux auteurs. De plus j'ai indiqué des *dépendances d'ordre doctrinal* entre le livre de Dupin sur la Trinité et les articles de M. Turmel. Ce dernier point est un des éléments essentiels de la question, et c'est pourquoi, là-dessus, je dois compléter cet exposé de la *Revue*.

3° La *Revue d'apologétique* écrit : « Malgré la répugnance qu'il avait d'abord manifestée de se justifier devant l'opinion publique, M. Turmel vient de le faire. » Or il est inexact que M. Turmel se soit justifié devant l'opinion publique. Pour cela, il lui aurait fallu répondre publiquement aux questions qui ont été posées par *la Croix*, par *la Foi catholique*, par le *Bulletin de littérature ecclésiastique*. M. Turmel n'a rien répondu à ces questions.

4° La *Revue d'apologétique écrit :* « Les *ouvrages* et les *articles*, de M. Turmel ont été pillés par Dupin et Herzog. » Cette formule encore est incomplète, sur un point absolument essentiel et, par suite, tout à fait inexacte. Ce sont les ouvrages (livres et articles) et les *manuscrits* de M. Turmel qui ont été pillés par Herzog et Dupin. Le fait est attesté par la lettre adressée, le 12 mai, à Mgr l'Archevêque de Rennes, par M. Turmel.

L'omission de ce fait dans la *Revue d'apologétique* est donc grave. Elle l'est d'autant plus que, par une coïncidence regrettable, la *Revue d'apologétique* reproduit la deuxième lettre de M. Turmel à Mgr l'Archevêque de Rennes et omet la première, celle-là même qui mentionne l'emploi des *manuscrits* de M. Turmel par Herzog et Dupin.

J'ai écrit ailleurs que mon plus grand désir était de voir discuter cette triste question en toute loyauté. Je crois être resté fidèle à ce programme. Je suis sûr d'être payé de retour par mes confrères, et surtout par ceux de la *Revue d'apologétique*[1].

L. SALTET.

1. Dans les premiers jours de juillet, le signataire de cet article publiera un petit livre intitulé : *la Question Herzog-Dupin, Contribution à l'histoire de la théologie française pendant ces dernières années.* Ce petit livre sera édité par la maison E. Privat, de Toulouse. Il y en aura un dépôt à la Librairie Lethielleux, à Paris.

***

L'importante étude de M. Homes Dudden sur *Saint Grégoire le Grand*, bien que déjà ancienne de deux ans et plus, mérite d'être mentionnée ici ; elle a donné lieu à d'intéressantes discussions dans la thèse de M. Carmé et constitue un glorieux hommage de l'Angleterre au grand Pape qui lui envoya ses apôtres.

L'érudition anglaise, à laquelle nous devons tant de travaux savants de critique patristique, laissait jusqu'ici à l'Allemagne le monopole de ces vastes monographies qui embrassent toute l'œuvre d'un grand homme et à son occasion l'histoire d'un siècle. M. Dudden, fellow de Lincoln-collège, à Oxford, n'a point reculé devant la double tâche de faire revivre la douce et grande figure de saint Grégoire et de retracer « les caractéristiques politiques sociales et religieuses » de cette époque troublée qui marque la fin du monde ancien et l'aurore du moyen-âge. Une fois ce but compris, le lecteur ne s'étonne point de digressions qui l'entraînent peut-être un peu loin du grand pape, mais contribuent à retracer le tableau complet de ce siècle. Le récit est d'ailleurs intéressant et un de ses compatriotes, dans le *Journal of theological studies* le félicite d'une étude « où la fraîcheur limpide d'un historien français s'unit à un haut degré d'éloquence anglaise. »

N'y aurait-il pas des réserves à formuler sur la méthode et la critique parfois insuffisamment informées de l'auteur ? Les sources de valeur très inégale et d'époques fort éloignées sont alléguées avec même estime, et les emprunts faits à des écrivains connus ne sont point assez nettement indiqués. Mais je préfère signaler un effort sincère (parfois inefficace, il est vrai) de justice et d'impartialité dans l'appréciation du rôle doctrinal de saint Grégoire. D'après M. Dudden, saint Grégoire n'est point un génie original : il s'est assimilé, il a clarifié et mis à la portée du peuple chrétien des conceptions des Pères, surtout de saint Augustin, son grand maître : il marque ainsi l'aboutissant pratique des efforts de la pensée chrétienne prenant concience de sa foi pendant les six premiers siècles. Tout cela est fort sage.

Mais où M. Dudden est victime d'une illusion, ou plus exactement de sa confiance exagérée en M. Harnack, c'est quand il prétend que Grégoire a modifié, interprété le système d'Augustin, en le combinant avec d'autres éléments étrangers tantôt semiplagiens, tantôt païens. C'est ainsi qu'il l'accuse de sacrifier l'augustinisme à des tendances semipélagiennes, tandis que Grégoire se contente d'expliquer avec lucidité la part de Dieu et la part de l'homme dans les mérites des actions du juste.

Le reproche de docétisme adressé à Grégoire n'est pas moins invraisemblable pour qui lit avec attention la christologie du Docteur romain. Mais ce qui doit nous paraître plus étrange, c'est le prétendu « paganisme » de saint Grégoire. Il aurait, d'après M. Dudden, introduit dans nos pratiques chrétiennes les conceptions et les pratiques populaires des païens, déformant ainsi le christianisme spirituel d'Augustin et inaugurant le christianisme superstitieux qui s'est perpétué dans le catholicisme. Nous avons le droit de demander à M. Dudden des *preuves* et des *faits*, au lieu d'af-

1. *Grégory the Great, his place in history and thought*, by F. Homes Dudden, B. D. fellow of Lincoln college, Oxford, 2 vol. in-8. Londres, 1905, Longmans, Green et Cie.

firmations vagues. Le lecteur a l'impression, bien que M. Harnarck ne soit jamais nommé, que M. Dudden s'inspire sans cesse des paroles du critique allemand : « Sous le couvert des paroles d'Augustin, Grégoire a formulé à nouveau le catholicisme du type ordinaire, mais il l'a consolidé en y ajoutant des éléments superstitieux... » (Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. franç., p. 300). Justifier cette accusation en disant que Grégoire « a légitimé la superstition païenne qui a besoin de dieux et demi-dieux et qui s'est réfugiée auprès des corps des martyrs », c'est oublier que saint Augustin a loué, avec moins d'insistance que saint Grégoire, le culte des martyrs. Sans doute Augustin est plus souvent penseur sublime et philosophe subtil ; Grégoire est surtout orateur populaire, le catéchiste de la doctrine pratique : mais l'un et l'autre ont enseigné le même christianisme d'aujourd'hui, d'hier, et de demain.

E. PORTALIÉ.

***

On n'accusera certainement pas M. Mantenay d'avoir cherché à accommoder saint Benoît Labre[1] au goût du jour. Il lui a laissé, ne manquerâ-t-on pas de dire, en un certain monde, toute la laideur déconcertante de sa vie nomade, de sa vermine, de ses mortifications repoussantes. Eh oui, il en a pris bravement son parti, je ne dis pas seulement en catholique incapable de rougir de ce que la foi inspire et que l'Eglise approuve, mais en historien soucieux, avant tout, de dire ce qui fut et de peindre ce qu'il sait. L'humble enfant d'Amettes revit donc chez lui tel que les petites gens de Rome et de Lorette, qui furent ses hôtes, le connurent, courant d'un sanctuaire à l'autre, passant ses journées dans les églises, faisant ses délices des horions que son existence étrange lui attire ou du « cilice vivant » que ses amis cherchent vainement à lui arracher.

C'est dire assez l'intérêt et l'édification qui s'échappent de son livre. L'un et l'autre auraient-ils été affaiblis par quelque indication sur les sources utilisées ? Nous ne le pensons pas. Le volume, où la matière semble parfois un peu courte surtout vers la fin, n'en eût point été encombré ; et, s'il faut un exemple, la *Sainte Mélanie* de M. Goyau peut montrer que l'hagiographie ne perd rien à s'aider des directions de la critique historique.

A. DEGERT.

1. « Les Saints » *Saint Benoît Labre* (1748-1783), par J. MANTENAY. Paris, Gabalda, 1908, in-12 de 204 pp.

Le Gérant : P. LETHIELLEUX.

Poitiers. — Imprimerie BLAIS et ROY, 7, rue Victor-Hugo.

SCIENCE ET RELIGION

(PREMIER ARTICLE)

Entre la Science, orgueil de l'homme, et la Religion, soumission à Dieu, le conflit est inévitable et perpétuel. L'accord est cependant désirable. Est-il impossible? Sur quelles bases doit-il s'établir? Autant de questions dont la réponse domine la conception de l'univers et le gouvernement de la vie. Mais cette réponse est diverse suivant les époques et les esprits. Si elle a toujours plus ou moins intéressé les âmes qui aspirent à la vérité et à la vertu, elle inquiète, aujourd'hui, elle passionne tous ceux qui réfléchissent et que préoccupe l'avenir de la Société humaine. Il est donc naturel qu'un philosophe éminent, M. Emile Boutroux, l'ait prise pour objet de son dernier livre : *Science et Religion dans la Philosophie contemporaine* (1).

L'ouvrage débute par une introduction : la Religion et la Science, de l'antiquité grecque à la période contemporaine. Rites, mythes, légendes, telle est la religion grecque, à laquelle la philosophie ajoute l'interprétation rationnelle des phénomènes du monde et de la vie, et des croyances traditionnelles des hommes. C'étaient deux efforts, différents mais non divergents, pour comprendre la raison divine, principe et fin des choses, considérée par les Ioniens comme le chef de la nature et le roi qui gouverne l'univers, par les Stoïciens comme l'âme infuse et éparse dans la matière, par les Alexandrins comme l'unité ineffable et mystérieuse, transcendante à la nature et à la raison créées.

Après le christianisme, « la raison et la foi se partagent le

(1) Bibliothèque de philosophie scientifique. — Paris, E. Flammarion, éditeur, 1908.

domaine de l'être, comme, dans la société, le pape et l'empereur se partagent l'empire ». Il y a concordat entre la théologie et la philosophie, soumission de la seconde à la première, application des catégories aristotéliciennes au contract de la foi traduit en concepts et en abstraction, exprimé en définitions rigides, déduit en syllogismes rigoureux. La scolastique prétendait démontrer l'accord de la vérité naturelle et de la vérité surnaturelles.

La Réforme fit éclater ce cadre sous prétexte que la vie intérieure personnelle s'y trouvait à l'étroit, et combina les tendances mystiques avec le culte des vieux textes. Emancipée des servitudes de l'Ecole et des systèmes, la philosophie moderne revendiqua l'autonomie de la Religion et de la science, mais chercha, dans la raison, les germes et le lien de ces deux activités humaines, distinctes et vraies. Au dogmatisme métaphysique et objectif d'un Descartes ou d'un Leibniz succéda l'empirisme de Locke hostile au mystère et au miracle. D'autre part, le criticisme opposa sa croyance à la science, la religion devint, pour Emmanuel Kant, le symbolisme de la morale; pour Fichte une réalisation de l'esprit puisant dans un monde imprégné de rationalité et de moralité, qu'il a posé lui-même en dehors de lui, les éléments de la conscience de soi; pour Hegel, une évolution idéale, une transition entre la science qu'elle dépasse et la philosophie qu'elle prépare ; pour les incrédules du XVIII[e] siècle, un Lessing, un Tyndal, un Voltaire l'ennemie de la raison. Seul, J.-J. Rousseau, le père du Romantisme, opposa le sentiment à la dialactique, l'intuition directe au raisonnement prétendant que la Religion et la Science ne peuvent se heurter parce qu'elles ne doivent pas se rencontrer. « C'est la Religion, dira Chateaubriand, qui éclaire, console, ranime, embellit, fait croire, aimer et vivre; donc, elle est divine. » La conciliation s'opérait, tant bien que mal, entre les deux puissances, souveraines chacune dans sa sphère, impénétrables l'une à l'autre, et inexpugnables, l'une et l'autre.

Telles sont à peu près les grandes lignes et les traits essen-

tiels de ce tableau, qui résume plus de vingt siècles de l'histoire humaine. On pourrait contester quelques détails, mais l'ensemble est exact et ressemblant.

Désormais la confrontation est inévitable et c'est à décrire les aspects et les phases de la lutte engagée, les victoires remportées ou prétendues, les traités ébauchés ou proposés, qu'est destiné le livre de M. Boutroux.

Avant tout, il distingue deux grands courants que l'on pourrait nommer positiviste et idéaliste et qu'il appelle la tendance naturaliste et la tendance spiritualiste. Auguste Comte, Herbert Spencer, Haeckel, Ribot et Durkheim personnifient la première; Rithsch, Le Roy, Blondel, James pourraient représenter la seconde. Leurs idées sont exposées, interprétées, jugées avec une impartialité qui ressemble presque à de la complaisance, et qui nuit à la netteté des conclusions.

Sans nous astreindre à la tâche ingrate, et d'ailleurs inutile, de condenser les pages, déjà très pleines, de M. Boutroux, nous essaierons de le suivre librement et de noter, au passage, les réflexions qu'il nous suggère.

I.— Je ne sais si, depuis Lucrèce, personne se montra jamais plus incrédule qu'Auguste Comte : le positivisme est un système impie; et il est paradoxal de prétendre « qu'il consiste dans une marche méthodique de la science à la religion, en passant par la philosophie ». Il semble, tout au rebours, que, d'après l'auteur de *la Philosophie positive* l'humanité se dégage progressivement de la religion en traversant les régions abstraites de la métaphysique pour aboutir à la science, ère positive et définitive, dernière étape du progrès accompli par notre espèce. La religion n'a pas de place dans la classification des sciences : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie, pas plus, du reste, que la psychologie, écartée parce qu'elle est suspecte d'attaches métaphysiques.

Cependant, les idées d'un penseur sont parfois orientées vers un but qu'il ne se proposait pas d'atteindre, qu'il n'apercevait pas au terme de ses déductions. Déjà, la biologie n'a-

dhère que difficilement aux sciences physiques : celles-ci, en effet, vaut du simple au composé, celle-là considère le tout avant les parties et ne peut expliquer les détails que par l'ensemble. Plus encore que l'être vivant, l'être social nous apparaît comme un *consensus* dont la considération nous fournira les lois statiques de l'équilibre social, et les lois dynamiques du progrès.

D'autre part, le terme « positif » s'applique à ce qui est à la fois réel et utile. Or, l'utilité introduit forcément la téléologie dans la connaissance humaine : prévoir pour pourvoir, depuis la Renaissance surtout, ce fut la devise et l'ambition des savants. Il s'agit d'atteindre l'unité morale par l'unité intellectuelle. Ce résultat fut obtenu par le pouvoir spirituel de l'Eglise, par son admirable hiérarchie que voulut détruire la Réforme, par l'accord des pensées et des volontés troublé par la Révolution. Ce catholicisme avait lié les hommes par une foi commune, dont les dogmes, d'après A. Comte, sont contradictoires aux données de l'expérience et aux jugements de la raison ; mais il avait justement insisté sur l'élément affectif, seul capable de satisfaire les besoins du cœur.

Or, tous les sentiments religieux se groupent autour de deux vérités fondamentales : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Nous ne pouvons conserver ces résidus des croyances primitives de notre espèce ; elles résultent de sa marche progressive du fétichisme au polythéisme et du polythéisme au monothéisme. Ne pouvions-nous dégager l'élément positif et durable qu'elles renferment ? Dieu, c'est l'être universel, immense et éternel ; l'âme est immortelle en ce sens qu'elle participe à la vie éternelle de l'être divin. Peut-être ; car nous trouvons ce double objet dans l'humanité conçue, non comme une abstraction scolastique et une collection spatiale, mais comme un être concret dont la vie se continue de générations en générations, et dans lequel les hommes s'aiment et communient. Parce qu'elle se compose de plus de morts que de vivants, ces morts, dont les bienfaits assurent notre prospérité et notre perfection, dont le souvenir efficace

et vénéré s'impose à notre gratitude, existent encore puisqu'ils agissent. Voilà donc un culte rationnel et positif qui fonde et justifie l'ultruisme et répand l'amour, fin de la loi et devoir essentiel dans les relations d'amitié, de famille, de patrie et d'humanité qui unissent tous les êtres de notre espèce. L'imagination et la sensibilité étant des facultés humaines, le nouveau culte s'adressera aux héros de l'humanité et aussi aux trois hypostases qui réalisent la Trinité positive : le Grand Être ou l'Humanité, le grand Fétiche ou la Terre, le Grand Milieu ou l'Espace. Parce que l'homme est un animal qui fait des poèmes en même temps que des systèmes, nous n'aurons garde de bannir la poésie puisqu'elle est utile, et, à ce titre, réelle, et donc positive.

On a voulu expliquer la religion d'humanité comme un effet de l'affection platonique d'A. Comte pour Clotilde de Vaux ; mais cette femme insignifiante fut tout au plus une occasion ; ce serait lui faire trop d'honneur que de l'élever à la dignité de cause. Encore moins faut-il attribuer à la folie, les prescriptions minutieuses et puériles du rituel positiviste. L'attention obstinée et l'absorption éclairée du philosophe, qui rêva d'embrasser tout le savoir humain, ont bien pu surmener et déranger momentanément ses fonctions cérébrales, mais l'enchaînement logique de toutes les parties qui composent son système persiste et s'impose, quoi qu'en ait dit Littré, disciple infidèle, aux esprits non prévenus. S'il a voulu couronner sa sociologie par la religion, c'est parce que la société ne pouvait lui offrir, à elle seule, la satisfaction des besoins affectifs et moraux de notre nature. Il a donc voulu tenter « une synthèse de la science et de la religion, opérée au moyen du concept d'humanité ».

M. Boutroux reproche à cette synthèse d'être irrationnelle ; elle gêne la liberté de la science en lui assignant exclusivement une fonction utile ; elle la soumet au sentiment. Elle ne contente pas davantage le cœur humain qui cherche un Dieu personnel, qui tend à persévérer dans l'être autrement que

par le souvenir ; elle nous réduit à l'état de données, de collection de faits, de choses. « Le réel et l'utile sont des notions qui nécessairement en appellent d'autres et de plus hautes. » Disons mieux, ce réel n'est contingent et relatif, cet utile n'est par définition qu'un moyen. Or, la religion requiert un Absolu, tend à une Fin ; elle n'a de raison d'être que si elle permet à l'homme de se fixer dans l'adoration et l'amour d'un Être immuable et parfait. Ce sentiment religieux n'est spécifique que s'il est irréductible et dépasse toutes les interférences de notre activité. La Religion du Positivisme c'est le matérialisme et l'athéisme ; elle est incapable de rendre l'homme meilleur et plus heureux.

II. — Très hostile aux religions positives, Herbert Spencer avoue pourtant que la religion est donnée comme la science dans l'expérience humaine. Elles coexistent, donc elles sont naturellement produites dans l'esprit humain : le problème à résoudre est celui de la raison et de la signification de cette coexistence.

On peut et on doit accorder que les expressions particulières et contingentes de ces deux réalités révèlent leur opposition et les mettent en conflit, mais ne pourrait-on les concilier en examinant leurs propositions les plus générales et les plus abstraites ? Car il est évident, il est incontestable que les notions scientifiques primitives et fondamentales, supports nécessaires de l'édifice rationnel, sont inintelligibles, puisqu'elles présentent des antinomies insolubles : espace, temps, matière, atome, mouvement, force, autant de concepts indispensables et contradictoires. D'autre part les dogmes religieux sont des tentatives pour réduire à nos habitudes, à nos catégories, l'infini et l'absolu, dont nous éprouvons le sentiment et qui demeurent inaccessibles à notre pensée. Nos hypothèses sur l'origine des choses dont les religions prétendent résoudre l'énigme : existence éternelle du monde, naissance spontanée de l'univers, création par un Etre extérieur à lui, impliquent des incompatibilités. Notre science comme notre religion aboutit au mystère. Cependant ce mystère est une réalité positive puisqu'il affirme

l'Absolu postulé par la relativité essentielle de notre connaissance scientifique ou religieuse. Si je m'efforce de concevoir cet absolu je le détermine, je le limite ; ce n'est plus lui ; car une borne est une différence et cet absolu limité devient relatif. Si j'enlève ces limites, l'absolu n'est plus définissable. Cependant, j'ai une conscience positive de cette réalité formidable qui m'apparaît comme le principe et le fond de l'être. En lui-même, il est absolument ineffable ; les religions sont des efforts sinon pour l'atteindre, du moins pour s'en rapprocher. Elles utilisent des phénomènes auxquels elles donnent une couleur religieuse, et les choisissent de plus en plus complexes et hétérogènes, suivant la loi de l'évolution qui domine et dirige toutes les manifestations de notre activité. On sait que le fait primitif est l'idée du *double*, suggérée par l'écho, l'image, le sommeil, point initial des religions dans l'ordre historique, occasion de notre croyance aux esprits, à l'existence des êtres surnaturels qui influent sur notre vie, et germe des dogmes, des rites et des institutions ecclésiastiques.

Peu à peu, l'élément moral l'emporte sur tous les autres et les articles de foi revêtent une signification de plus en plus symbolique, dépouillent leurs caractères anthropomorphiques et nous acheminent à une conscience, toujours obscures, mais de plus en plus intense de cet Inconnaissable, dont nous ne pouvons formuler les attributs, mais en lequel nous pouvons adorer l'ineffable Infini et l'inexprimable Absolu.

En dehors et en dessus de la cusalité naturelle qui se révèle dans le déterminisme des phénomènes, il y a donc place pour une causalité surnaturelle, c'est-à-dire pour la croyance à un principe supérieur à la nature. Comment accorder avec ce sentiment essentiel les religions objectives qui reposent sur l'hypothèse enfantine et erronée du *double?* Par l'évolution, qui peut transformer de telle sorte les faits modifiés par son influence qu'elle change les erreurs elles-mêmes en vérités. Ces consciences finies, manifestées par les institutions religieuses dont l'essentiel est de nous mettre en rapport avec des êtres supérieurs à nous, orientent notre pensée vers une cons-

cience suprême transcendante à nos manières de penser, de vouloir et d'aimer et incomparablement plus parfaite que les personnes considérées par notre raison comme les formes supérieures des êtres doués d'intelligence et de volonté.

M. Boutroux n'est pas loin de penser que cette attitude est religieuse; néanmoins il rapporte l'objection des « savants » qui déclarent l'Inconnaissable purement imaginaire; c'est, d'après eux, une concession à des superstitions abolies, une survivance et un résidu rationnellement injustifiables. Il y a de *l'inconnu* parce que notre science est incomplète; son domaine se retrécit tous les jours et, en supposant qu'il persiste autant que l'humanité, il ne faut jamais le confondre avec l'Inconnaissable puisque tout ce qui existe est intelligible; grâce à des instruments plus puissants, à des moyens d'investigation plus efficaces, à des intelligences plus pénétrantes, des découvertes nouvelles permettent d'explorer les régions encore obscures de l'univers, et d'assigner des lois aux faits que la science n'a pas encore réussi à classer et à expliquer.

A cela, l'auteur des *Premiers Principes* répond que la certitude repose sur le sentiment, sur le sentiment véritablement naturel et incoercible. Cette réponse n'est valable que si l'on ramène, plus ou moins, le sentiment à la raison; mais il ne faut pas oublier que le sentiment nous confine dans le subjectif, tandis que la raison a une portée objective. Confondre l'un avec l'autre, comme semble le faire M. Boutroux, ce n'est pas affermir, c'est plutôt compromettre la certitude et la rendre impossible. En réalité, Spencer ne sort pas de sa conscience et ne peut lui dénier le droit d'affirmer en dehors d'elle, une réalité qui n'est, peut-être, qu'une projection de ses désirs.

Avec plus de raison, le critique reconnaît que « la religion ne saurait consister purement et simplement dans l'affirmation et l'adoration muette d'un Inconnaissable transcendant ». Il le déclare trop lointain pour nous satisfaire : nous voulons que l'idéal se réalise, que son règne arrive. Mais il ne peut

régner s'il n'existe pas, et M. Boutroux paraît admettre que c'est notre effort, notre aspiration vers lui qui lui confère la réalité, qui le rend désirable et vrai. Nous dirions plutôt que cet inconnaissable, qui ne peut se définir, ne mérite pas d'être adoré : Comment affirmons-nous, en effet, qu'il nous est supérieur, puisque nous ne savons rien de lui? De quel droit préférons-nous cette incompréhensible obscurité aux êtres que représentent nos idées claires? Pourquoi serait-il aimable, alors qu'il se réduit peut-être à une force aveugle et sourde, muette et fatale? En vérité, l'agnosticisme de Spencer aboutit logiquement à la négation de Dieu, car le Dieu qui éclaire, protège et console est la pure et la divine lumière, et il n'y a point de ténèbres en Lui.

III. — J'ai ouï dire qu'Auguste Comte était le plus illustre penseur dont s'enorgueillît la France, après Descartes; je n'en suis pas certain, mais puisque c'était sans doute l'opinion de F. Brunetière, on peut l'embrasser sans ridicule et la soutenir sans impertinence. Je consentirai de même à appeler Herbert Spencer, l'Aristote moderne, bien qu'il ne me paraisse en rien comparable au Stagyrite. Mais je suis étonné, chagriné qu'un critique d'une valeur exceptionnelle telle qu'est M. Boutroux prenne au sérieux le professeur de zoologie de l'université d'Iéna, Ernest Haeckel, physiologiste, embryologiste, morphologiste, biologiste, tant qu'on voudra, mais philosophe lamentable et déplorable, outrecuidant et grotesque.

Après cela, M. Boutroux nous ayant averti qu'il représente avec éclat un état d'esprit très répandu aujourd'hui, notamment dans le monde scientifique », nous trouverons dans cette assertion une preuve expérimentale de la parole inspirée de l'Ecclésiaste : « *Stultorum infinitus est numerus.* Le nombre des imbéciles est incommensurable. »

Donc, après avoir stigmatisé « l'ignorance et la lourde superstition » des Eglises chrétiennes, le savant professeur reproche à la doctrine du Christ la place qu'elle assigne à l'homme dans l'univers, les hypothèses de la création et de la

providence divines, l'invention de l'âme spirituelle et immortelle. Au fond tous ces dogmes se ramènent à l'anthroprocentrisme, fruit de l'orgueil humain et à la conception de lois dépendant du bon plaisir de Dieu et des caprices de sa libre volonté.

La science ne peut tolérer ces affirmations arbitraires ; d'elle se dégage une philosophie qu'on résume en deux mots : Monisme et Évolutionisme. Les êtres qui sont tous d'une même nature ne sont jamais établis ou fixés dans leurs espèces ; ils dérivent les uns des autres et se continuent à travers le temps et l'espace ; la psychologie se confond avec la physiologie, qui est l'ensemble des fonctions biologiques, et la biologie se réduit à la physique. En présence des énigmes de l'univers, nous ne dirons plus : *Ignorabimus*, comme le déclarait trop humblement à Berlin Émile Dubois-Raymond ; car toutes ces énigmes : matière et force, mouvement, sensation, liberté, vie, finalité de la nature, pensée et langage, peuvent se ramener au mécanisme scientifique, ou mieux à la substance essentiellement animée, à la fois étendue et force, c'est-à-dire matière et esprit, deux éléments qui ne peuvent exister ni agir l'un sans l'autre.

Lavoisier a établi la persistance de la matière ; Mayer et Helmoltz ont démontré la persistance de la force ; ces deux lois se confondent et dominent toutes les manifestations de la causalité : attractions, répulsions, affinités, désunions des atomes et des âmes, aspects d'une même réalité, modes d'une même substance, formes d'un être unique. D'où vient cet être ? de lui-même, peut-on dire, puisqu'il possède le principe intérieur des changements, des phénomènes, des apparences. Quel est ce principe ? Il faudrait, pour pénétrer sa nature, connaître la *chose en soi*. Ici, le positiviste proclame son impuissance aussi bien que le criticiste. Si elle existe, ce qui n'est pas certain, mais nous importe peu, la chose en soi est inconnaissable. En tout cas s'évanouit avec elle ce mirage de la Religion qui nous a trop longtemps séduits. Nous conserverons, pour les besoins de la vie pratique, la Trinité du Vrai, du

Beau et du Bien, mais ce Vrai condamne le dogme chrétien ; ce Beau réprouve l'ascétisme et le mépris de la nature ; ce Bien reprend à la religion de Jésus la pitié, la solennité, la charité, qui ne sont pas son œuvre et dont elle s'est indûment parée. Dans l'avenir ; la science remplacera la religion, et des sociétés monistes deviendront propriétaires des églises actuelles, pour la satisfaction de ceux qui conservent encore ce goût un peu barbare des cérémonies dont ils continuent à s'enchanter, sans se faire illusion sur leur efficacité.

M. Boutroux n'estime pas que la substance de Haeckel soit une réalité très évidente ; la théorie cellulaire, la théorie dynamique de la chaleur, la théorie de l'évolution... est-il démontré que tout cela pourra suffire à remplacer le Symbole et la Décalogue? Aussi bien, il existe une finalité innocente dont il ne tient pas compte, une finalité non calculée, mais vivante, qui suscite l'effort vers le mieux. Ces lois naturelles sont l'expression de cette tendance vers la perfection, vers l'idéal, vers Dieu en lequel nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes.

Ici, il faut préciser la pensée de M. Boutroux et la nôtre. Admet-il, oui ou non, l'idéalisme repoussé par Haeckel? Il le faut bien, s'il ne veut être panthéiste et puisqu'il soutient la nécessité de la religion. Entre Dieu et nous, il y a union. Il est intimement présent à notre essence, à nos facultés, à nos actes; mais nous sommes absolument distincts de lui, et, par les limites de notre nature, par les bornes de notre être, infiniment séparés de lui. Notre dépendance provient à la fois de la conscience de notre néant et du sentiment de notre dignité. L'auteur de *Science et Religion* est trop intelligent pour « considérer l'éther universel et mobile comme la divinité, et la masse inerte et lourde comme la matière de la création ». M. Le Dantec lui-même, dont on connaît l'intrépidité d'affirmation, n'oserait souscrire à ce qu'il faut bien appeler une ânerie — car c'est le mot propre. Mais M. Boutroux croit-il vraiment que la religion n'est pas détruite si l'on renverse la doctrine de la création et celle de la liberté ? Seule, la création

justifie un culte que la liberté, seule, rend possible et méritoire.

Je sais bien qu'Ernest Haeckel prétend satisfaire le besoin religieux, mais il est obligé, pour cela, d'ajouter à sa science une métaphysique, et à sa métaphysique des croyances arbitraires. Il remplace le mystère, qui dépasse la raison et s'impose à elle, par l'absurde, qui la contredit et la violente. C'est en vain qu'il prétend extraire un impératif moral, des expériences physiques et des lois naturelles. « Ce Dieu des religions, lui demande M. Boutroux, est-il autre chose que la manière dont elles se représentent le Vrai, le Beau et le Bien? » — Certainement, il est « autre chose » ; car nos représentations répondent à une Réalité suprême : elles ne sont pas subjectives ; elles ont un objet ; cette Réalité est antérieure, supérieure et, en un sens, extérieure à nous, puisque le Vrai subsiste éternellement en dehors de notre intelligence, le Beau n'est pas une chimère de notre imagination, le Bien meut notre volonté, attire notre cœur, exalte notre désir. Dieu est personnel ou il n'est pas.

La critique d'une morale fondée sur la solidarité est très convaincante. Il n'est pas vrai que la science ne soit attentive qu'à l'interdépendance des êtres ; elle recherche, elle établit entre eux des rapports d'indépendance ; elle ne se préoccupe pas moins de dissoudre les solidarités purement apparentes et accidentelles que d'établir les solidarités réelles et profondes. Les pages qui développent ces considérations sont remarquables, aussi bien que celles où M. Boutroux distingue la loi de la solidarité morale du fait de la solidarité physique. On n'a pas encore réussi à identifier la justice ou la solidarité, encore moins à faire pousser sur le sol rigide et aride du déterminisme le fruit savoureux de la charité.

Je répète, encore une fois, combien je suis surpris de l'honneur fait à ce lourd et brutal Saxon, dont les idées sont l'indice d'une grossière et basse mentalité, et qui remplace les raisons par des injures.

IV. — Ce Psychologisme envisage les phénomènes religieux comme des faits que l'on peut et doit observer, analyser et classer, pour leur chercher et leur trouver une explication dans les lois générales des phénomènes psychiques. Le trait caractéristique est le sentiment d'une relation entre les hommes et les êtres supérieurs qui peuvent exaucer leurs désirs. Cette croyance n'implique en rien la réalité de son objet : elle s'exprime, au cours de l'histoire, par des manifestations, d'abord spontanées et simples, puis réfléchies et complexes, d'ordres intellectuel, affectif et cultuel. Les croyances sont des représentations d'objectifs ; les sentiments de crainte, de désir, d'amour et d'expansion se déploient, au cours des siècles, suivant les âmes et les civilisations et oscillent autour du point culminant, qui est l'extase, état de monoidéisme et de ravissement, c'est-à-dire, d'altération de la personnalité ; enfin les rites traduisent la persuasion d'une influence du physique sur le moral.

Est-il nécessaire d'imaginer une intervention surnaturelle et mystérieuse pour expliquer les phénomènes religieux ? M. Ribot ne le pense pas ; l'idée fixe se retrouve chez tous les passionnés et le ravissement est la conséquence des sentiments excessifs. L'hyperesthésie ou l'anesthésie de l'extase se retrouvent dans la vie affective et impliquent par d'autres causes que les modifications psychiques du sujet : les excitations vives et absorbantes des hystériques contiennent, pour ainsi dire, toutes les substances des êtres dont elles créent la réalité. L'opération qui projette hors de nous l'objet religieux est l'effet inconscient et fatal de l'exaltation. L'élément primitif est le sentiment dont les idées sont la traduction intellectuelle ; ces idées elles-mêmes surgissent des actes, à la manière des idées-forces. D'où les préceptes de morale, les pratiques, les commandements considérés comme des ordres provenant d'êtres supérieurs. Appliquons cette théorie aux institutions historiques, aux cultes positifs, nous verrons s'éclairer progressivement tout ce qui peut demeurer obscur dans cette sphère, hier encore inexplorée. On ne se flatte pas d'avoir

d'un seul coup résolu tous les problèmes, dissipé toutes les difficultés, mais la méthode permettra une synthèse de plus en plus compréhensive et complète. L'activité religieuse appartient à la vie affective, — elle y enfonce ses racines profondes, comme l'amour ou l'admiration esthétique. L'histoire des religions nous montrera dans le temps et dans l'espace les manières diverses dont la nature humaine exprime cette passion, satisfait ce besoin essentiel; elle recueillera les formes diverses qu'il est susceptible de revêtir, les moments variés d'une évolution qui va de la perception simple, par l'imagination, l'émotion, le raisonnement, jusqu'aux conceptions abstraites, aux doctrines systématiques tendant à transformer les religions en philosophies. En tout cas, le phénomène religieux, par son origine, sa loi et sa fin, est purement et uniquement un phénomène humain et naturel.

C'est à la même conclusion que se rallie l'école sociologique, mais elle y aboutit par une voie très différente.

Il faut chercher le fait religieux, non dans l'individu, rêveur, mystique ou hérétique, mais dans l'être collectif, dans la société : celle-ci est la source de la contrainte morale, du caractère sacré de l'obligation religieuse ; elle impose à l'honneur des actes ou des abstractions étrangers à sa nature. Les données qu'elle examine sont extérieures et visibles, puisqu'elles sont réalisées dans un groupe, une tribu, une nation. Les sentiments affectifs, qui constituent les variétés de l'émotion religieuse, naissent, s'organisent, évoluent dans la collectivité. La diversité n'est autre chose que la société « transfigurée et pensée symboliquement (1) ». Les relations humaines avec des êtres supérieurs dérivent presque toutes du *totémisme* qui suppose ou rend sacrés des êtres individuels : les mythes, les sacrifices, les rites s'expliquent par des modifications et des transformations de cette croyance spontanée dont on découvre les restes et les vestiges dans les institutions complexes

(1) Cf. la remarquable et lumineuse étude de M. Michelet : *Une récente théorie française sur la religion* (Revue pratique d'Apologétique (mai-juin-juillet 1908).

et perfectionnées des religions positives. « Ni Dieu, ni le surnaturel, conçus comme réalités substantielles, ne sont des éléments essentiels de la religion, car ils sont souvent absents là où le phénomène religieux existe certainement. » En somme, la société fournit toute la *matière* de ce phénomène et suggère, par l'idée de contrainte, en laquelle se résument les lois et les liens sociaux, la forme spécifique que lui confère le caractère religieux. La vie individuelle est profane, la vie collective est sacrée. L'impératif catégorique, dont la religion est une représentation symbolique, procède de la société qui l'exprime et le justifie. Sans doute, idées, sentiments, manifestations religieuses ont un retentissement dans les âmes, y produisent des convictions, des états, des œuvres dont la dépendance par rapport à la vie sociale ne paraît pas évidente ou directe, mais qui en découlent cependant puisqu'ils n'existeraient pas sans elle. La religion est proprement une fonction sociale : Guyau disait : *un sociomorphisme* plutôt qu'*anthropomorphisme*, comme le prétendait à tort l'école psychologique. Ce sont les tendances, les aspirations, les fins de la société qui se substituent peu à peu aux penchants personnels et qui inspirent les institutions par lesquelles la religion devient concrète, pratique et vivante, se dégage des régions confuses et indéterminées de la vie subjective, se définissent et se précisent dans les cultes objectifs analysés et interprétés par l'histoire et la psychologie des religions.

On reconnaît, en cette description, les vues spéciales de l'Ecole sociologique dont M. Durkheim est, parmi nous, le représentant le plus autorisé. M. Michelet faisait ressortir naguère, avec justesse et clairvoyance, les attaches de cette théorie avec la religion de l'Humanité de A. Comte. Mais tandis que l'auteur de *la Politique positive* érigeait en doctrine l'idolâtrie de l'humanité, MM. Durkheim, Lévy-Brühl, Gauss ne considèrent leur système que comme l'explication d'une illusion, bienfaisante ou malfaisante, assez universelle pour qu'on n'ait pas le droit d'en négliger l'étude, assez féconde pour qu'on en reconnaisse les avantages et les ser-

vices, mais temporelle, humanitaire, destinée à s'évanouir avec les progrès de la science et de la civilisation.

En somme, en dépit de leurs différences et même de leurs divergences, le Psychologisme et le Sociologisme avouent l'ambition d'expliquer scientifiquement le phénomène religieux, et, par conséquent, de procéder de l'inconnu au connu, de l'obscur à l'évident.

Mais la Psychologie suit ici la méthode de Heine, réduisant le principe de causalité à une habitude d'imagination, c'est-à-dire ramenant le prétendu phénomène objectif à une illusion subjective, les données externes à des modifications internes. C'est, dit avec raison M. Boutroux, « tourner le dos à la science proprement dite ». Car on n'a plus même la ressource de l'Associationisme et des groupes organisés dans l'esprit par contiguité, ressemblance ou contraste ; la théorie de Stuart Mill est aujourd'hui démodée et délaissée. C'est dans la conscience, prise dans sa vivante réalité, qu'on essaie de trouver l'explication des phénomènes psychiques ; mais on démêle en cette conscience des aspirations au mieux, à l'idéal, au bien, à la valeur morale de l'univers, qui sont religieuses dans le sens le plus profond du mot. En ce cas, le Psychologisme n'explique rien puisqu'il échoue dans sa tentative d'interprétation scientifique — celle-ci devant être, par définition, nécessairement objective.

Cette objectivité, le sociologisme se flatte de l'atteindre, de nous le faire constater, voir et toucher en des institutions déterminées et réelles. Comme si la société n'était pas composée d'individus, réductible à des personnes vivantes et séparées les uns des autres. L'âme collective est une abstraction ; ce mot désigne la résultante des actions et des réactions qui s'échangent entre les éléments sociaux, mais « la société n'est pas un objet, c'est un sujet ». On nous dit que la religion a engendré les civilisations : le droit et la loi, l'art et la poésie, la philosophie et la science, qui, ayant poussé, fleuri et fructifié comme des branches vivaces sur sa tige vigoureuse, se sont progressivement détachées du tronc commun. Cela

suffira-t-il pour démontrer l'origine naturelle de la religion? Tout au rebours, les traditionalistes et les fidéistes en prendront occasion pour soutenir que la parole et la pensée exigent, à l'origine de notre espèce, une intervention divine ; et il est vrai que leur conclusion est excessive, mais, certes, elle est plus précieuse et plus conforme à l'histoire des religions que les déductions illogiques des sociologues.

Ceux-ci ne réussissent pas mieux que les psychologues à réduire le fait religieux aux autres manifestations de l'activité individuelle ou sociale, car ils n'envisagent ce fait que par le dehors, par ses détails accessoires, ses circonstances contingentes, et non dans l'essence qui le constitue, et cette essence semble être « la valeur singulière, infinie, attribuée non par l'imagination, mais par la conscience proprement dite, à certaines idées, à certains sentiments, à certaines actions en vue de fins qui dépassent l'humanité ».

D'autre part, il est si peu exact que la société crée les religions qu'il faut au contraire affirmer qu'elles naissent presque toutes de quelque grand initié dont la pensée se répand, dont la parole conquiert les âmes, le plus souvent au prix d'une lutte acharnée contre le groupe social dont il fait partie et en suscitant des persécutions dont sa personne et ses disciples sont les victimes. Oui, la société et la conscience sont les deux sphères où se manifeste le plus directement le principe religieux, mais elles ne fournissent pas la raison adéquate des croyances religieuses, elles ne sont pas la source de la foi, de l'espérance et de l'amour, qui se trouvent à l'origine de tout progrès social.

Nous ne pouvons laisser passer une phrase qui exprime une doctrine chère à M. Boutroux et qui est très équivoque : « C'est précisément à propos de Dieu, écrit-il (page 198), que les mots de transcendance, extériorité, objectivité veulent être pris pour de simples métaphores. Ce progrès de la religion a consisté à transporter le divin du dehors en dedans des choses, du ciel dans l'âme humaine. « Le royaume de Dieu est au dedans de vous, » dit l'Evangile. — Je ne veux pas con-

tester l'exégèse scripturaire de l'auteur de *Science et Religion* quoiqu'on puisse entendre dans un tout autre sens le *Regnum Dei inter vos est*. La phrase de Jésus ne signifiait-elle pas : « Le royaume de Dieu est parmi vous », c'est-à-dire offert aux hommes, ébauché tout au moins et partiellement civilisé pour eux, en tout cas promis et préparé ? Quoi qu'il en soit, et en admettant l'interprétation proposée, il importe de s'entendre.

Le progrès de la religion consiste-t-il à rapprocher à tel point l'ouvrier divin de son œuvre qu'il se confonde avec elle ! — Alors, en effet, il ne serait plus *transcendant ;* — à unir le créateur et la création comme l'âme est unie au corps dans l'unité de la personne humaine ? — Alors il ne serait plus *extérieur ;* — à le réduire à n'être plus que l'idéal conçu par notre esprit, à la fin meilleure obtenue et réalisée par notre action ? — Alors il ne serait plus *objectif*. Si ces épithètes sont de simples métaphores, je crains bien qu'il ne faille définir ainsi le Dieu que M. Boutroux propose à notre culte. Je vois bien, en ce cas, que le divin se transporte au dedans des choses, mais j'ai peur qu'il ne le faille entendre comme le comprenaient Spinoza, ou Hégel. Il quitte le ciel pour envahir l'âme humaine, mais son existence est-elle, oui ou non, indépendante de notre âme ? Si toutes les intelligences qui conçoivent Dieu, si toutes les volontés qui tendent vers Lui, si tous les cœurs qui l'aiment n'avaient jamais été créés ou pouvaient être anéantis, Dieu subsisterait-il, tout entier à sa perfection, son bonheur et sa gloire ? — Si M. Boutroux répond affirmativement, nous sommes d'accord avec lui, et nous regretterons seulement la phrase ambiguë qu'il a écrite ; dans le cas contraire, il faudra bien avouer que sa théorie ne vaut pas mieux que les systèmes dont il combat ingénieusement et fortement les prétentions et les excès, puisqu'elle encourage, favorise et formule la doctrine odieuse de l'Athéisme.

L. MAISONNEUVE.

(*A suivre.*)

LES NOUVEAUX PAPYRUS ARAMÉENS

D'ÉLÉPHANTINE

Les dix papyrus juifs araméens étudiés ici l'an dernier [1] n'étaient que des papiers de famille. Toutefois, en dépit de ce caractère privé, ils nous fournirent des renseignements d'ordre général du plus haut intérêt sur la colonie juive établie dans les deux places fortes d'Eléphantine et de Syène, qui gardaient l'extrême frontière égyptienne, à la première cataracte du Nil. Cette colonie, jusqu'alors inconnue, surgissait tout d'un coup à la lumière de l'histoire, constituée en communauté, possédant un sanctuaire de son dieu Yâhû, mêlée aux Egyptiens indigènes et aux fonctionnaires perses sans se laisser absorber par eux, et trouvant dans le trafic, l'industrie, le prêt à gros intérêt et peut-être le service militaire, les moyens de s'enrichir et de se fixer solidement loin de la mère patrie. Les nouveaux papyrus [2], au nombre de trois, — mais l'un d'eux est en double exemplaire, — sont d'un tout autre caractère et revêtent une importance plus grande encore. Ils nous font entrer dans la vie religieuse de ce groupement lointain ; ils nous apprennent la persécution dont il est la victime, ses démonstrations de deuil, son recours à la métropole religieuse, ses démarches répétées en vue de relever son temple en ruines ; et nous avons la joie de rencontrer au milieu de ce monde qui s'agite deux personnages bibliques du temps de la restauration après la captivité, Yôhânân, un grand prêtre, et Sanballat, le tenace adversaire de Néhémie. Rien que par ce dernier détail, on comprend que ces documents araméens méritent l'intérêt et l'attention qu'on accorde avec raison aux inscriptions cunéiformes renfermant les noms des rois d'Israël et de Juda.

Je me propose : 1° de présenter les documents en exposant les faits auxquels ils se réfèrent ; 2° d'en dégager quelques détails sur les personnages qui s'y rencontrent, et 3° sur la situation religieuse de la colonie juive.

I

En combinant les présents papyrus avec celui de Strasbourg, on peut reconstituer la série des événements où s'encadrent nos textes.

En 411 avant J.-C., quatorzième année du règne de Darius II Nothus, roi de Perse et maître de l'Egypte, une révolte éclata à Eléphantine et à Syène. Arsam, préfet de cette région ou peut-être même satrape d'Egypte,

1. *Bulletin*, 1907, pp. 138-148 et pp. 176-185.

2. Ils ont été découverts à Eléphantine, dans un tas de décombres, par M. Rubensohn, puis édités par M. E. Sachau sous ce titre : *Drei aramaische Papyrusurkunden aus Elephantine*, in-4°, Berlin, 1907. Une bonne photogravure donne, en deux planches, la reproduction du premier document seul.

se trouvait auprès de Darius. Mettant à profit son absence, les prêtres de Hnub, le dieu à tête de bélier spécialement honoré à Eléphantine [1], corrompirent à prix d'argent le gouverneur Widrang et saccagèrent la forteresse établie dans l'île, notamment le puits de la garnison. La colonie juive demeura fidèle à l'autorité perse ; mais cette fidélité tourna contre elle la fureur des séditieux. Une troupe en armes, commandée par le chef militaire de Syène, qui n'était autre que le propre fils du gouverneur Widrang, envahit le sanctuaire des Juifs, renversa les colonnes et les cinq portails, incendia tout ce qui put être brûlé, et s'adjugea les pièces de bronze ainsi que les ustensiles sacrés d'or et d'argent.

Ce fut une désolation dans la communauté juive; les sacrifices durent être suspendus et tous, hommes et femmes, se livrèrent aux démonstrations accoutumées du deuil le plus profond. Dans leur détresse, sans appui au sein d'une effervescence hostile, ils se tournèrent vers Jérusalem, et exposèrent leur situation lamentable dans une ou plusieurs lettres adressées au préfet de Judée, au grand-prêtre et aux nobles. Ils ne reçurent aucune réponse. Dans le même temps, selon toute vraisemblance, ils s'acquittaient auprès du gouvernement perse du devoir de dénoncer la révolte et ses méfaits, et en profitaient pour solliciter de lui l'autorisation de reconstruire leur sanctuaire (Str., C, 5). De ce côté, on semble avoir été moins inactif qu'à Jérusalem. La répression du soulèvement fut complète et les Juifs purent se réjouir de voir mourir ou dépouiller leurs ennemis. Mais la question du relèvement du sanctuaire fut négligée ou écartée. C'était un second échec. De nouveau, en 408, ils tournèrent leur espoir du côté de la Judée et ils envoyèrent au préfet la lettre qui suit. Il me semble qu'ici ou là on en a exagéré la portée : ce n'est pas la requête d'une autorisation formelle qui eût apparemment dépassé les attributions d'un préfet de Judée, puisque nos Juifs sont établis en Egypte, mais plutôt une demande de patronage, la sollicitation d'une recommandation à faire valoir auprès des autorités perses compétentes. C'est ce que confirme d'ailleurs le fait que, aimant mieux deux recommandations qu'une seule, ils envoyaient en même temps une lettre analogue aux fils de Sanballat, jadis préfet de Samarie.

Voici la lettre :

« (1) A notre Seigneur Bagôhi, préfet de Judée, tes serviteurs Yedônyâ « et ses collègues, les prêtres de la place forte d'Eléphantine.

Notes sur le texte. — Les deux documents I et II sont à peu près identiques et servent à se contrôler et à se compléter mutuellement. Toutefois II est en moins bon état que I. Tous deux semblent être des minutes de la lettre envoyée à Bagôhi. A la rigueur, I pourrait être le texte définitif, cette lettre ayant été portée à son destinataire par un exprès qui devait solliciter une réponse et qui aurait pu rapporter la pétition. Mais cette conjecture a contre elle que le document n'est pas signé, comme devait sans doute l'être l'authentique. L'écriture est semblable à celle des documents du Caire; elle couvre les deux faces d'une feuille de papyrus légèrement trouée à gauche. On relève, outre quelques surcharges, sept en tout dans I, quelques omissions et des négligences orthographiques (voy. infra).

1. M. Clermont-Ganneau y a découvert, en 1907, quinze riches momies de béliers divins. Cf. *Bulletin*, 1907, p. 263.

« (2) Que le Dieu du ciel comble notre Seigneur d'une paix abondante en
« tout temps ! Qu'il te fasse objet de bienveillance devant le roi Darius (3)
« et les fils de la Maison [royale], un millier [de fois] plus que mainte-
« nant ! Qu'il t'octroie longue vie ! Sois heureux et ferme en tout temps !
« (4) Maintenant, tes serviteurs Yedônyâ et ses collègues parlent comme
« voici : Au mois de tammuz de l'an 14 du roi Darius, alors que Arsam
« (5) était parti et allé vers le roi, les prêtres du dieu Hnub de la place
« forte d'Eléphantine [firent] une *conspiration* avec Widrang, qui y était
« gouverneur, (6) touchant le sanctuaire du Dieu Yâhû, de la place forte
« d'Eléphantine, pour l'en faire disparaître. Ensuite, Widrang, ce (7) *mau-*
« *dit*, envoya une lettre à Naphyân, son fils, qui était chef de troupe dans
« la place forte de Syène, en ces termes : « Le sanctuaire de la place

---

Dans la traduction, les mots ajoutés pour la clarté du sens sont entre crochets ; les mots de signification douteuse sont écrits en italique.

Ligne 1. Elle est surmontée de quelques caractères presque entièrement disparus. Il semble que les premières lettres sont בגיהי [א ל]. On les aurait effacées pour écrire אל בירן בגיהי, qui était plus respectueux. Le terme פחה se trouve fréquemment dans la Bible pour la période perse. Il signifie tantôt satrape, tantôt préfet ou gouverneur subordonné au satrape, selon son déterminatif ; cf. v. g. פחיות עבר הנהר (Néh., II, 7, 9) pour désigner les préfets et פחת עבר הנהר (Néh., III, 7) pour désigner le satrape de Trans-Euphrate. On ne saurait dire si ce Yedônyâ, sans doute chef des prêtres qui adressent cette pétition, est identique à l'un des trois personnages de même nom cités dans les papyrus du Caire.

Ligne 3. Les fils du roi sont également nommés auprès de leur père dans les fragments araméens d'Esdras : Esdr., VI, 10, et VII, 23.

Ligne 5. N'ayant pas d'autre mot à ma disposition, je traduis כמריא par « prêtres » comme כהניא ; mais le premier désigne les prêtres des faux dieux, le second, les prêtres de Yahwè. Cette distinction de termes ne s'étend pas aux sanctuaires qui, égyptiens ou juifs, sont appelés אגירא. Est-ce aussi par scrupule de respect que le scribe aurait ajouté אלהא, « dieu », en surcharge devant la divinité égyptienne חניב ? — המונית a déjà paru dans Str., A, 4. Les uns le traduisent par un adverbe : « conjointement », les autres, par un substantif : « entente, conspiration ». Ce dernier sens paraît préférable ici, mais il faut, avec Str., *ibid.*, restituer le verbe עבדו, dont l'absence est fautive.

Ligne 6. Le nom de Yahwè est écrit dans ce document יהו, comme dans la majorité des cas, quatre sur cinq, pour les papyrus du Caire. Là, cependant, la lecture יהה se présentait une fois, et nous ne l'avions que momentanément écartée (cf. *Bulletin*, 1907, p. 182). Une lettre intéressante du P. Lagrange sur les fouilles de cet hiver à Eléphantine nous apprend que les exemples de cette lecture יהה se multiplient. Elle est particulièrement fréquente sur les ostraca, ou tessons avec inscription, et l'on y a même trouvé יהה צבאת, « Yahwè des armées » (cf. *Revue biblique*, 1908, p. 261, note).

Ligne 7. Le sens de « maudit » donné à לחיא, mot qui revient à plusieurs reprises, n'est établi qu'approximativement par comparaison avec le syriaque et l'arabe (cf. Nöldeke, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 1907, p. 198).

« forte d'Eléphantine, (8) qu'on [le] *renverse.* » Puis, Naphyân conduisit « des Egyptiens avec une autre troupe; ils vinrent à la place forte d'Elé- « phantine avec leurs *armes*, (9) pénétrèrent dans ce sanctuaire, le *renver-* « *sèrent* à terre, et, les colonnes de pierre qui s'y trouvaient, ils les bri- « sèrent. De même il arriva que les portails (10) de pierre, au nombre « de 5, construits en pierre de taille, et qui se trouvaient dans ce sanc- « tuaire, il [les] *renversèrent; mais* leurs portes, ils [les] avaient *enlevées*, « *car* les gonds de (11) ces portes [étaient] de bronze. La toiture de bois « de cèdre, tout ce qui se trouvait avec *le reste de la charpente* (?) et ce « qu'il y avait là d'autre, (12) tout cela, ils [le] livrèrent au feu. Quant aux « aspersoirs d'or et d'argent et aux objets qui se trouvaient dans ce sanc- « tuaire, tout cela, ils [le] prirent (13) et se [l'] approprièrent.

« Or, depuis le temps des rois d'Egypte, nos pères avaient édifié ce « sanctuaire dans la place forte d'Eléphantine; et, lorsque Cambyse péné- « tra en Egypte, (14) il trouva ce sanctuaire [déjà] édifié. [Alors], les sanc- « tuaires des dieux d'Egypte, on [les] ruina tous, mais personne ne gâta « rien dans ce sanctuaire-ci.

Ligne 8. נדש est à rapprocher de l'hébreu נתש et le contexte favorise ce rapprochement; ce mot se trouvait déjà dans Str., C, 14, mais, jusqu'alors, il était demeuré inexpliqué. C'est un point de contact entre ce papyrus de Strasbourg et les présents papyrus. — תליהם a été très ingénieusement identifié par Lidzbarski avec כליהם de l'hébreu, et est assez bien appuyé par זניהם, terme parallèle dans II. Cet échange du ת et du כ est connu, quand ce ne serait, pour notre langue, que par le provincialisme « cintième » pour cinquième. תלי existe en hébreu avec le sens probable de « baudrier. »

Ligne 10. C'est le contexte qui suggère le sens d' « enlever » pour קימו; comme ידשיהם qui précède est supposé complément direct de קימו, on est amené à voir dans ce mot une forme hypothétique pa " il (Nöldeke, G. Hoffmann). Peut-être devrait-on restituer הקימו. On ne peut donner à קומו le sens de « demeurer debout », car leurs montants ayant été renversés, les portes durent tomber, elles aussi. La lecture très nette du ו ne permet pas de lire קימן. — J'ai traduit le ו copulatif qui suit par « car »; le texte semble dire que, si les portes ne furent pas détruites, c'est parce qu'elles avaient des gonds de bronze qui furent pillés.

Ligne 11. Le mot אשרנא, qui se trouve dans Esdras (Esdr., V, 3, 9), n'éclaircit pas beaucoup, par cette apparition nouvelle, l'énigme de sa signification. Si l'on s'arrête pour le mot précédent à la lecture שיריה, « reste », qui semble communément acceptée, le sens de « mur » donné d'ordinaire à אשרנא ne convient guère ici; car, dans cette dernière partie de la description de la ruine du sanctuaire, il s'agit des objets qui furent la proie de flammes. C'est pourquoi je me suis arrêté au sens de « charpente » qui cadre avec le présent contexte, s'harmonise assez bien avec le שכלה du contexte d'Esdras, et n'est pas trop dépareillé aux côtés de χειρία et de στέγη proposés par les LXX.

Ligne 12. Il faut lire יכנפא pour יכנף; ce mot doit être à l'état emphatique comme זהבא qui le précède.

Ligne 14. On a dans ces mots une confirmation, pour ce qui concerne l'Egypte, des excès commis par Cambyse dans les temples, à l'époque de la conquête (cf. Hérodote, III, 27 et suiv.).

« (15) Lorsqu'ils eurent agi de cette sorte [les destructeurs du sanc-
« tuaire juif], nous, avec nos femmes et nos enfants, nous nous revêtîmes
« de sacs et nous mîmes à jeûner et à prier Yâhû, le Seigneur du ciel;
« (16) lui qui nous avait fait contempler ce Widrang, [quand] les chiens
« sortaient l'*entrave* de ses pieds et [que] toutes les richesses qu'il avait
« acquises furent perdues [pour lui]. Tous les hommes (17) qui avaient
« voulu du mal à ce sanctuaire furent tous mis à mort et nous avons con-
« templé leur [châtiment].

« Également, avant cela, au temps où ce mal (18) nous fut fait, nous
« avions envoyé une lettre à notre Seigneur, — à Yehôḥânân, le grand
« prêtre, et à ses collègues les prêtres de Jérusalem, — et à Ostan, le frère
« (19) de 'Anani et aux nobles des Juifs. Il ne nous ont pas envoyé une
« seule lettre.

« Également, depuis le jour de tammuz de l'an 4 du roi Darius (20) jus-
« qu'à ce jour-ci, nous nous sommes revêtus de sacs et nous jeûnons; nos
« propres femmes sont devenues comme veuves; d'huile nous ne nous
« sommes pas oints, (21) et de vin nous n'avons point bu.

« Également, depuis lors jusqu'aujourd'hui, en l'an 17 du roi Darius,
« offrande, encensement et holocauste (22) on n'a point pratiqué dans ce
« sanctuaire.

« Maintenant, tes serviteurs Yedônyâ, ses collègues et les Juifs, tous
« citoyens d'Eléphantine, parlent ainsi: (23) Si cela agrée à notre Sei-
« gneur, pense à ce sanctuaire à bâtir, — on ne nous laisse point le bâtir.
« Considère les objets (24) de tes bontés et de ta bienveillance qui sont ici,
« en Egypte. Qu'une lettre de toi leur soit [donc] envoyée au sujet du
« sanctuaire du dieu Yâhû (25) à bâtir dans la place forte d'Eléphantine,
« attendu qu'il avait été édifié jadis. Offrande, encens et holocauste, on

---

Ligne 15. L'expression « Seigneur du ciel », comme « Dieu du ciel » (l. 2) rappelle les fragments araméens de la Bible.

Ligne 16. L'allusion, si le texte est exactement rendu, n'est pas très claire. Il doit s'agir des chiens qui, en s'attaquant à Widrang vaincu, et prisonnier ou déjà mort, — la répression de la révolte a eu lieu, — arrachent les liens qui entravent ses jambes.

Ligne 18. Restituer על devant מראן. Il ne semble pas qu'il s'agisse de trois lettres, (G. Hoffmann, *Weiner Zeitschrift f. d. KM.*, 1907, p. 415), mais d'une seule, adressée à l'ensemble des notables, religieux et civils, de Jérusalem, y compris le préfet. Ostan, frère de 'Anani ne nous est pas connu. Ce nom, déjà donné par un papyrus du Caire, est d'origine perse, mais désignait un Juif qui occupait un rang prééminent parmi les notables ou חרי יהודיא, si fréquemment nommés dans le livre de Néhémie. Parmi les signataires énumérés dans Néh., X, 1-27, on trouve un certain עזן (*ibid.*, 23); serait-il celui de notre document?

Ligne 24. Le recours des Juifs d'Egypte au préfet de Jérusalem, et l'allusion à certains bienfaits déjà reçus de lui, ou, tout au moins, à sa bienveillance, montrent que ces expatriés étaient loin d'avoir brisé tout lien avec leur mère patrie.

Ligne 25. L'expression לקבל די signifie, non pas seulement « comme », mais « parce que, attendu que ». Ainsi, le motif à faire valoir pour la reconstruction du sanctuaire détruit, c'est son existence antérieure durant de

« offrira (26) sur cet autel du dieu Yâhû en ton nom. Nous prierons pour
« toi en tout temps, nous, nos femmes, nos enfants et tous les Juifs (27)
« qui sont ici, si l'on agit ainsi, jusqu'à ce que ce sanctuaire soit bâti. Et
« un mérite te sera [acquis] devant Yâhû, le Dieu (28) du ciel, avec qui-
« conque lui offrira l'holocauste et des sacrifices, [mérite d'] *un prix sem-*
« *blable au prix de l'argent de mille talents et sur*[*passant*] l'or. C'est sur ce
« [sujet] (29) que nous avons envoyé des instructions.
« Également, toute la chose, par une lettre, nous [l']avons envoyée [en
« communication] à Delâyâ et à Selemyâ, fils de Sanballat, préfet de
« Samarie.

---

longues années ; en d'autres termes, c'est l'argument de prescription qu'il y a à exploiter. Cette même idée se retrouve dans le document III, l. 4, 5, 11, et dans Esdr., V, 11.

Ligne 26. La prière pour les autorités même païennes exista, chez les Juifs, aux périodes perse et romaine. (Cf. Esdr., VI, 10 ; Josèphe, *Cont. Ap.*, II, 77).

Ligne 27. Le mot צדקה me semble correspondre assez bien à « mérite », « participation aux mérites » acquis par les sacrificateurs. C'est avec ce sens, ou à peu près, qu'il se trouve dans Néh., II, 20. Cette signification immatérielle s'harmonise avec les mots qui suivent : « mérite... devant Yâhû, le Dieu du ciel ».

Ligne 28. Dans les mots דמן כדמי כסף כנכרין אלף, la plupart des interprètes, après M. Sachau (*loc. cit.* p. 36), ont vu l'offre, faite à Bagôhi, d'un tant pour cent sur le prix des sacrifices offerts dans le sanctuaire restauré. Cette interprétation était d'autant plus séduisante que, plus tard, Bagôhi, dans les circonstances qui seront rapportées (voy. infr. II), préleva une taxe sur les agneaux immolés à Jérusalem. Mais elle a contre elle : 1° que, dans l'expression « un prix, comme le prix d'argent de mille talents », le tant pour cent n'est nullement exprimé ; — 2° que cette formule est celle qui est couramment employée dans l'indication d'une somme d'argent, soit en hébreu (cf. v. g. Esdr., VIII, 26 : כסף ככרים ששׁ־מאית יחמשׁים ...ואשׁקלה), soit en araméen (cf. v. g. Esdr., VII, 22 : עד־כסף ככרין מאה, et papyrus du Caire, E., 6, II III דמי כסף כבשן, et, quoiqu'un peu différemment, G, 14) ; — 3° enfin que le sens immatériel qu'il convient de donner à צדקה exclurait la pensée d'un bahsis éhonté. Je préfère donc suivre l'interprétation déjà proposée par M. Smend (cf. *Theolog. L Z*, 1907, p. 710), et voir, dans ces mots, une estimation, mercantile mais relevée en même temps, de la valeur du mérite acquis à Bagôhi par sa participation à la réédification du sanctuaire. C'est pour suivre le même ordre d'idées que je rattache ועל זהב à ce qui précède, mais non sans hésitation.

Ligne 29. Il faut considérer le mot אף comme marquant le début d'une nouvelle phrase, ainsi que c'est l'usage dans tout ce document (cf. l. 17, 19, 21, 29 et 30). On serait tenté de ponctuer שלחן הידען en שליחן הודען, la lettre ayant été confiée à un messager dont III rapporte le mémorandum. En somme, l'articulation de cette phrase sans complément, avec la phrase nouvelle introduite par אף, est malaisée. Nöldeke (*loc. cit.*, p. 201) propose de biffer un des שלחן. Mais c'est un pis aller.

« (30) Egalement, pour ce qui nous a été fait, Arsam n'a pas tout su.
« Le 20 de marheswan, de l'an 17 du roi Darius. »

Le porteur de la double missive s'acquitta de sa tâche, et, par une heureuse coïncidence, nous possédons la note où, après avoir vu les protecteurs sollicités, il a consigné leur réponse. Alors comme aujourd'hui, la diplomatie distinguait sans doute la note verbale et la note écrite! C'est la première seule qui fut accordée au lieu de la lettre demandée (I, l. 24), et les solliciteurs d'Eléphantine durent se contenter du mémorandum rédigé par leur envoyé. Le voici. Il ne paraît pas être autre chose que l'expression du désir bienveillant de voir le gouvernement égyptien donner satisfaction aux réclamations religieuses des Juifs expatriés.

« (1) Mémorandum de ce que Bagôhi et Delâyâ m'ont dit.
« (2) Mémorandum : C'est en Egypte que tu as à parler, (3) par devant « Arsam, au sujet du sanctuaire (pr. maison de l'autel) du Dieu (4) du « ciel, lequel, dans la place forte d'Eléphantine, avait été édifié (5) jadis, « avant Cambyse,(6) [et] que Widrang, ce *maudit*, a renversé (7) l'an 14 du « roi Darius, — (8) pour le réédifier à sa *même* place, comme il existait « auparavant ; (9) et [qu']on offre oblation et encens sur (10) cet autel, « attendu qu'auparavant cela (11) se faisait ».

Ce n'est donc qu'une demi-satisfaction que les Juifs d'Egypte purent obtenir du côté de Jérusalem et de Samarie. Mais enfin c'était l'appui sollicité et différé depuis trois ans. Si les prêtres et les nobles de Judée s'étaient tus, du moins, une fois de plus, les autorités perses se montraient favorables à une restauration religieuse.

II

Aucun personnage de la colonie juive d'Eléphantine ne se détache nettement de l'ensemble, dans ces nouveaux papyrus. Par contre, cet ensemble commence à s'esquisser en traits moins imprécis. Il faut notamment retenir que, même avant la conquête de l'Egypte par Cambyse, en 525, le sanctuaire et par conséquent la colonie existaient déjà. Or l'établissement d'un sanctuaire où les victimes sacrifiées étaient des moutons dut se heurter à de nombreuses et longues difficultés, dans une ville où Hnub, le dieu à tête de bélier, était particulièrement honoré. C'est donc bien avant 525 qu'il faut faire remonter l'établissement de ces Juifs. Ainsi, ce nouveau texte confirme les conjectures que nous avions précédemment exposées [1] sur une lente mais continuelle infiltration d'éléments juifs dans ce poste avancé de la frontière égyptienne. Immigrants isolés, survivants et fuyards des villes israélites et judéennes menacées ou détruites par les

---

Ligne 30. On ne sait si l'ignorance partielle d'Arsam touchant les événements racontés implique la prolongation de son absence d'Egypte. En tout cas, c'est à lui que les Juifs seront renvoyés par leurs protecteurs de Judée et de Samarie (cf. III, l. 3).

1. Cf. *Bulletin*, 1907, pp. 144, 145.

diverses invasions, peut-être mercenaires enrôlés, ils étaient arrivés, s'étaient groupés, puis implantés avec cette aisance caractéristique du Juif. Ils se construisirent un temple où les boiseries de cèdre et le mobilier d'or et d'argent, l'offrande peut-être quotidienne de sacrifices à la longue dispendieux, signalent une situation matérielle plutôt avantageuse, tandis que l'occupation exclusive d'un ghetto [1] et le fait de s'être maintenus pendant plus d'un siècle en face des indigènes hostiles témoignent de leur importance et de leur autorité. Du reste, le titre de « citoyens d'Eléphantine », בעלי יב (I, l. 22), qu'ils s'attribuent, confirme cette appréciation.

A côté des Juifs, à la tête de leurs ennemis, nous retrouvons un personnage des papyrus du Caire, Widrang. Ce Widrang, en 421, était gouverneur et chef de troupe פרתדך et רב חילא (H, 4, 5) ; en 416, chef de troupe à Syène (J, 2, 3, 4). Dans le papyrus de Strasbourg (A, 4), vers 410, et ici (I, l. 5), il n'est plus nommé que gouverneur d'Eléphantine. Mais son fils est son successeur comme chef de troupe à Syène (I, l. 7), et sous ses ordres, semble-t-il. Après avoir pris la direction de la révolte, il fut vraisemblablement exécuté à la répression des troubles (I, l. 16).

Arsam (I, l. 4, 30 ; II, l. 3 ; Str. A, 2), qui, dans le papyrus de Strasbourg, reçoit le titre de « Notre Seigneur » מראן, comme Bagôhi dans les présents documents, était soit préfet perse de la frontière égypto-nubienne, soit satrape de toute l'Egypte. En lui donnant ce dernier titre, M. Clermont-Ganneau a proposé de l'identifier avec Ἀρξάνης ὁ Αἰγύπτου σατράπης, qui fut l'un des premiers à se joindre à Darius II (423-404) à son avènement [2]. Mais, comme il semblerait plutôt qu'Arsam ait eu sa résidence à Eléphantine, ce qui conviendrait mieux à un préfet qu'au satrape, on peut hésiter à accepter l'identification. Au surplus, le grec a conservé plus nettement la forme ארשם dans Ἀρσαμένης, nom d'un satrape sous le dernier Darius (Diodor., XVII, 19, 4), circonstance qui favorise peu la parenté de Ἀρξάνης avec ארשם [3].

C'est sur les personnages alors existant en Judée que nos papyrus apportent surtout d'intéressants détails.

Le grand prêtre Yehôhânân doit évidemment être identifié avec celui qui, sous ce même nom ou sous le nom peut-être fautif de Jonathan (Néh., XII, 11), se rencontre dans maint passage des livres d'Esdras et de Néhémie. Comme il fut en charge et sous Darius II, d'après nos documents, et sous Artaxerxès II, d'après Josèphe (cf. infr.), il faudra en conclure que son contemporain Esdras doit être placé sous le règne de ce même Artaxerxès II (404-359). C'est donc, apparemment, un argument nouveau à utiliser en faveur de la thèse de M. van Hoonacker touchant l'antériorité de Néhémie sur Esdras.

Bagôhi, le destinataire de la lettre des Juifs et leur protecteur, occupait alors la préfecture de Judée qui relevait de la satrapie de Trans-Euphrate [4]. Cette préfecture dut être parfois rattachée à celle de Samarie, comme par

1. Les papyrus du Caire l'insinuaient ; les fouilles des missions française et allemande semblent l'avoir montré. Cf. *Revue biblique*, 1908, p. 265.

2. *Rép. d'ép. sém.*, t. I, p. 297.

3. On trouve encore un satrape d'Egypte du nom de Σαρσάμης, à l'époque de la révolte vaincue par Mégabyse, vers le milieu du Vᵉ siècle. Je ne sais si ce nom est identique à Ἀρσάμης, mais il est bon de noter que סנבלט est transcrit Ἀνσεβαλάτι deux fois dans B, une fois dans A, avec aphérèse de la sifflante.

exemple sous Rehum (Esdr., IV, 8 et suiv.), durant le règne d'Artaxerxès I (464-425). Mais habituellement elle était administrée par des Juifs, comme Sesbassar, Zorobabel, puis plus tard Néhémie. De prime abord, on était donc fondé à croire que Bagôhi, leur successeur, dût être juif aussi, son nom, par ailleurs, étant alors porté, sous des formes très voisines, Bagoi, Bigwaï, par des personnages cités dans les listes du retour de la captivité. Toutefois, en fait, il était étranger à la nation qu'il gouvernait et vraisemblablement d'origine perse. Josèphe, en effet, raconte (*Ant. jud.*, XI, 7, 1), comment un général d'Artaxerxès II (404-359) nommé Βαγώας ou Βαγώστης, s'étant lié d'amitié avec Jésus, frère du grand-prêtre Jean, lui promit le souverain pontificat. De là, une haine violente entre les deux frères, et le meurtre de Jésus par Jean, en plein temple, au milieu des cérémonies saintes. Bagosès indigné, se trouvant, disait-il, « plus pur que l'assassin du Temple », pénétra malgré l'opposition des Juifs dans l'enceinte sacrée et, sept années durant, préleva une redevance sur chaque agneau immolé en sacrifice. Ainsi, nous retrouvons côte à côte, dans Josèphe, deux personnages rapprochés par les papyrus, le préfet, Bagôhi, dont le titre grec πτρατηγος correspond au titre araméen פחה, et le grand-prêtre Jean ou Yôhânân à qui s'étaient adressés les Juifs d'Eléphantine (I, l. 18). Bagôhi était donc déjà en fonction sous le prédécesseur d'Artaxerxès II indiqué par Josèphe, c'est-à-dire sous Darius II, et l'opposition qu'on faisait à son entrée dans le Temple, non moins que son attitude outrageante pour le grand prêtre et que le prélèvement de taxes ordonné par lui, prouvent assez qu'il n'était pas juif [2].

Que la préfecture de Judée fût confiée à un étranger, c'est, dans l'état de nos connaissances historiques sûr cette période, une nouveauté. Cela d'une part, et, d'autre part, l'appui bienveillant que ce préfet perse donne aux Juifs égyptiens en vue de la restauration de leur temple, montrent qu'à cette date et au moins transitoirement son gouvernement ne voyait pas d'un œil favorable l'œuvre de centralisation intense et exclusive, tentée par le parti dont Néhémie et Esdras furent les plus actifs artisans.

Nos documents nomment un préfet de Samarie du nom de Sanballat (I, l. 29), et qui était sans doute mort en 408, car il n'apparaît guère qu'à l'occasion de ses fils. Or un certain Sanballat nous était déjà connu par ses démêlés avec Néhémie et par son rôle prépondérant dans la fondation du sanctuaire et du sacerdoce samaritains. Aussi n'est-il guère douteux qu'il faille les identifier. Toutefois, il serait prématuré de conclure avec M. Smend [3] que ce personnage était préfet de Samarie à l'arrivée de Néhémie, et que c'est à ce titre qu'il s'opposa à la réédification des murs de Jérusalem. Néhémie, en effet, arrivait avec des lettres destinées à l'accréditer auprès des préfets de Trans-Euphrate (Néh., II, 7-9), et un gouverneur local ne pouvait les récuser. De plus, les procédés d'opposition de Sanballat et de ses alliés ne ressemblaient pas à ceux qu'employèrent le satrape Tatnaï, sous Darius I, et Rehum, l'administrateur samaritain, sous Arta-

1. Cf. עברנהרא, dans les fragments araméens d'Esdras, et עברהנהר dans Néhémie, *passim*.

2. Il faudra désormais distinguer ce Bagôhi de l'eunuque Bagoas, qui joua un rôle politique très actif sous les derniers rois perses, et fut empoisonné sous Darius III. Par là tombe un des arguments des partisans d'une datation relativement basse de Néhémie et d'Esdras. Cf. *Revue biblique*, 1894, pp. 561 et suiv.

3. Cf *Theol. LZ*, 1907, 706.

xerxès I, pour faire cesser les travaux du Temple et ceux des murailles; car Sanballat ne recourt pas comme eux au gouvernement central, mais s'abaisse à l'intimidation, à la raillerie, aux surprises à main armée, au guet-apens et à la diffamation (Néh., IV, VI), tous moyens qui restèrent inefficaces parce que Sanballat n'agissait en vertu d'aucun mandat régulier. Aussi préférons-nous penser qu'il ne fut créé préfet de Samarie que par la suite.

En rapprochant cette nomination à la préfecture de Samarie d'un des plus rudes adversaires des Juifs, de la nomination à celle de Jérusalem d'un préfet, non plus juif comme par le passé, mais probablement perse, on se confirme dans l'impression qu'il y eut réellement alors, de la part de l'autorité royale, une sorte de réaction contre les condescendances d'Artaxerxès I à l'égard de son échanson, et le désir de mettre un temps d'arrêt dans la restauration un peu trop rapide de ce petit peuple juif trop enclin à la turbulence et à l'enthousiasme national [1].

Les deux fils de Sanballat, Delâyâ et Šelemyâ, ne nous sont pas connus par ailleurs. Disons seulement qu'ils ne semblent pas avoir succédé à leur père dans sa charge. Mais, même sans titre officiel, — et encore pourrait-on croire qu'ils occupaient, à Samarie, quelque emploi dépendant du préfet de Jérusalem, — ils possèdent assez d'influence pour que leur appui ne paraisse pas négligeable aux solliciteurs. Ils portent des noms composés en Yahwè ; mais, ainsi qu'il l'a été dit plus haut [2], il n'y a pas lieu d'en tirer des conclusions trop catégoriques relativement à leur religion.

III

Quel que soit l'intérêt qui s'attache à tous ces personnages au point de vue historique, il est dépassé de beaucoup par l'intérêt des renseignements d'ordre religieux fournis par les nouveaux papyrus sur le sanctuaire, le culte et le sacerdoce des Juifs d'Eléphantine.

Dans les papyrus du Caire, l'attention avait été attirée au plus haut point par l'existence d'un sanctuaire élevé, dans l'île frontière, au Dieu Yâhû. Le terme par lequel se sanctuaire était désigné, אגורא, était déjà connu avec le sens d'autel et, plus précisément, d'autel païen. Aussi avait-on cru devoir ne pas suivre sur ce point l'interprétation des éditeurs anglais qui, en traduisant אגורא par « chapel », dépassaient la signification attestée de ce terme. Or il se trouve que leur hardiesse ne les a conduits qu'à mi-chemin de la vérité, car, selon toutes les apparences, ce n'est pas d'un simple autel, ni même d'un oratoire qu'il s'agit ici, mais plutôt d'un véritable temple. En employant ce dernier mot il faut toutefois ne pas oublier que les symboles ou les représentations du Dieu honoré pouvaient s'y réduire à un minimum difficile à fixer, ou peut-être même être totalement absents, — en fait, il n'en est pas question dans le texte, — et que les éléments cultuels doivent y tenir la place principale.

Qu'il faille entendre le terme אגורא dans ce sens d'édifice religieux, c'est ce qui découle assez nettement soit du fait que le même mot sert à

1. Dans Josèphe (*Ant. jud.*, XI, 7, 2) la nomination de Sanballat à la préfecture de Samarie est attribuée au dernier Darius. Peut-être s'agirait-il plutôt de Darius II Nothus (425-404), sous lequel Bagôhi, lui aussi, était déjà en fonction à Jérusalem.

2. Cf. *Bulletin*, 1907, p. 181.

désigner les temples égyptiens, qui nous sont par ailleurs bien connus (I, l. 14), soit du passage où nous est racontée la destruction du sanctuaire (I, l. 9-12). Aussi est-il assez difficile de souscrire à l'interprétation de M. Smend qui propose d'y voir simplement une enceinte avec son lieu de sacrifices et ses stèles [1]. L'enceinte sacrée existait sûrement, même avec un temple, le haram paraissant essentiel à tout sanctuaire sémitique; mais que l'autel fût un simple monceau de pierres ou de terre, rien dans le texte ne nous le dit ou ne le laisse entendre ; et que les colonnes (I, l. 9) fussent identiques aux massèbhôth, c'est ce que leur nom seul nous empêcherait de croire, car les Targums traduisent מצבה par קמא et non par עמודא. Du reste, si les prévisions si souvent heureuses de M. Clermont-Ganneau se réalisent, on pourra peut-être bientôt mettre au jour l'esplanade sacrée du temple juif, dont les substructions perceraient les décombres accumulés et sembleraient dignes de porter un véritable édifice [2].

On peut l'imaginer dans ses grandes lignes : cinq portails en pierre de taille, sans doute en beau granit rose du pays, et garnis de portes aux armatures de bronze, y donnaient accès ; des colonnes, également de pierre, dressées sur la plate-forme nivelée, soutenaient une toiture de bois de cèdre, qu'il avait fallu acheter jusque dans le lointain et alors inépuisable Liban. Le mobilier sacré comportait des ustensiles d'or et d'argent et d'autres objets assez riches ou assez utiles pour tenter la cupidité des destructeurs.

On y célébrait un culte complet, c'est-à-dire, non seulement l'offrande simple d'aliments et de boissons et la combustion de l'encens, mais l'holocauste proprement dit (I, l. 21). Il serait intéressant de savoir si cet holocauste était quotidien, comme au Temple de Jérusalem, ou exceptionnel, comme dans le culte ancien. M. Smend a voulu voir dans le fait que l'holocauste n'est pas nommé dans le document III une défense de le pratiquer, une fois le temple reconstruit [3] : cette restriction aurait eu pour but de ménager les susceptibilités religieuses des Egyptiens certainement froissés par l'immolation des agneaux, animaux sacrés à leurs yeux, et d'éviter ainsi de nombreux conflits. Mais c'est, encore une fois, attribuer à ce mémorandum une importance exagérée, et il ne semble pas prudent d'échafauder de trop hâtives conclusions sur une omission peut-être involontaire.

Pour célébrer ce culte, il y avait, à Eléphantine, un collège de prêtres dont Yedônyâ, l'auteur de la lettre, semble avoir été le chef. Le sanctuaire, quand il était en plein exercice, suffisait-il à les faire vivre ? ou s'adonnaient-ils, eux aussi, à quelque fructueux négoce ? Nous ne le savons pas. Mais il est plus important de remarquer avec quelle ignorance ou quelle indifférence à l'égard des prescriptions rituelles du Pentateuque sur l'unité de sanctuaire et de lieu de sacrifices se conduisent ces prêtres de la colonie juive. Car, ce qui mérite d'être souligné, ce n'est pas que le grand prêtre Jean et son entourage n'aient pas répondu à une demande de réédification du sanctuaire (I, l. 17-19) ; la cause de cette abstention peut être l'état d'esprit qui régnait alors à Jérusalem en faveur de la centralisation absolue, et elle peut être autre, tout aussi bien [4]. Mais que des

1. Cf *Theol. LZ.*, 1907, 708-709.
2. Cf. *Revue biblique*, 1908, p. 266.
3. Cf. *Theolog. LZ*, 1907, 708.
4. En effet, Bagôhi, à qui l'on avait écrit en même temps qu'aux prêtres de

Juifs, des prêtres, aient cru pouvoir solliciter, et avec espoir de succès, de l'autorité religieuse suprême [1], la faveur de relever un temple et d'y offrir des sacrifices, c'est une preuve indiscutable qu'à la fin du v^e^ siècle avant J.-C. les idées d'unité et de centralisation du culte ne représentaient pas, en fait, les idées habituelles de nombre de Juifs. L'esprit religieux d'avant Josias avait survécu à la réforme autoritaire de 622, trop brutale et trop inattendue pour avoir été l'objet des vœux du pays dans son ensemble, et il s'était perpétué dans tous les groupements qui, violemment chassés de la patrie par les déportations ou par la fuite, étaient demeurés étrangers à l'œuvre de réforme piétiste, élaborée puis exécutée par un groupe plutôt restreint de captifs babyloniens. Que notre Pentateuque n'existât pas alors, les faits mis en lumière par les papyrus ne tendent pas à l'établir péremptoirement, car, somme toute, une loi non observée n'est pas nécessairement une loi non promulguée. Mais, ce qui à coup sûr n'existait pas dans la masse du peuple juif, c'était l'esprit de notre Pentateuque. Si les prêtres d'Eléphantine connaissaient ce livre, il était pour eux lettre morte, relativement au point qui nous occupe; et, qui plus est, n'espéraient-ils pas, ne croyaient-ils pas qu'il en était de même à Jérusalem?

***

Telles sont les conclusions d'ensemble où nous conduisent les nouveaux papyrus. Dans peu de temps, sans doute, nous pourrons les élargir encore. M. Sachau, en effet, annonce qu'il possède d'autres documents du même genre, renfermant des récits et des poésies. La mission française, de son côté, dont le lot de fouilles tomba sur les maisons juives moins aisées, a déjà recueilli plus de deux cents ostraca. Papyrus et ostraca, embrassant ensemble la vie religieuse, intellectuelle et industrielle d'une part et, d'autre part, la vie matérielle, la vie de porte à porte, si l'on peut dire, nous espérons pouvoir retracer un jour le tableau, presque sans lacune grave, de l'existence de ces colons juifs d'Eléphantine. Et, pour peu que le lecteur ait parcouru ces études, il comprendra l'importance considérable de ce groupement égyptien : à lui seul, il est le témoin de la phase religieuse du judaïsme qui devait se clore par l'apparition du judaïsme définitif et, cette fois, effectif, celui de Néhémie et d'Esdras.

Louis DESNOYERS.

Jérusalem (I, l.17), lui non plus, n'avait d'abord pas répondu, et cependant, par la réponse postérieure rapportée dans le document III, nous le voyons favorable à la restauration du temple d'Eléphantine. Il n'y a donc pas à raisonner sur le silence du grand prêtre et des nobles pour en induire leur opposition formelle à cette restauration.

D'autre part, on serait peu fondé à croire que, si l'érection du temple samaritain avait déjà eu lieu, les Juifs d'Eléphantine eussent voulu se gagner l'appui des schismatiques comme tels pour les imiter. Ce qu'ils demandaient aux fils de Sanballat, c'était ce qu'ils sollicitaient de Bagôhi, c'est-à-dire une recommandation, un mot d'eux (I, l. 24) pour les autorités perses en Egypte.

Sur ce double point, plusieurs des commentateurs de nos documents me semblent s'être engagés trop avant en ce qui concerne soit l'absolutisme des prêtres de Jérusalem, soit la tendance au séparatisme de ceux d'Eléphantine. Cf. Sachau, *loc. cit.*, p. 38 ; Nöldeke, *loc. cit.*, p. 204 ; D.H. Müller, *Wiener Zeitschrift...*, 1907, p. 416.

1. Cette démarche est établie par I, l. 17-19. Que la lettre à laquelle il y est fait allusion contînt une demande de réédification du temple d'Eléphantine, c'est ce qu'on est en droit de conclure et du présent document et, avec probabilité, du papyrus de Strasbourg, C, 5, 13, 14.

NOTES ET CRITIQUES

Dans *Foi et systèmes*[1], le R. P. Allo O. P., professeur à l'Université de Fribourg, a réuni quelques études publiées d'abord séparément par diverses Revues, et qu'une certaine convergence de pensée permettait de ramener sans effort à l'unité d'une œuvre suffisamment homogène. Cette similitude de fond se doublait de l'intérêt provoqué par les questions débattues. Le dogme catholique, avec sa valeur historique et doctrinale, était mis en cause par des théories d'apparence nouvelle, mais en réalité d'inspiration assez lointaine, et qui s'enveloppaient le plus souvent d'une littérature compliquée, très propice aux équivoques, aux subtiles contestations et à une défensive indéfinie, mais fort peu à la clarté et à la sincérité de la discussion. Rapport de la pensée et de l'action, des formules dogmatiques et des faits historiques, des symboles de foi et de leur objet transcendant, développement de la connaissance religieuse en chacun de nous et dans la société des croyants, ces problèmes, avec les points de vue qui s'y rattachent, avaient, dans ces dernières années, soulevé des polémiques, dont il fut, dès le début, facile de découvrir la genèse et la direction, et de prévoir l'issue.

Car elles procédaient, chez ceux qui les provoquèrent, du désir de concilier l'enseignement de l'Eglise, métaphysique dans sa substance, comme tout enseignement religieux, avec une certaine philosophie où la raison pure est isolée de tout contact avec la réalité, et, par là, de rendre la croyance accessible à ceux de nos contemporains, si nombreux, à qui nulle autre conception philosophique de l'entendement et des choses ne paraît acceptable. C'était tenter l'impossible, et ceux-là le comprirent bien qui se rendent compte que le dogme catholique est, dans son énoncé formel, l'affirmation inconditionnée de certaines vérités, qui s'imposent à l'esprit par cette raison même qu'elles ne sont pas un produit subjectif de l'esprit : il ne saurait dès lors être séparé, je ne dis pas d'une théorie philosophique, mais d'une philosophie de la connaissance et des choses, exclusive de tout subjectivisme, et qu'il faut considérer, non comme le bien propre d'une école particulière, mais, à la manière des notions et des jugements primitifs, comme le fond naturel de la pensée humaine.

Le P. Allo a donc estimé qu'il n'était pas oiseux de mesurer le chemin parcouru depuis l'origine de cette multiple controverse, et de formuler quelques conclusions. Son travail, par une fortune qu'on peut diversement apprécier, a coïncidé, ou à peu près, avec l'apparition des documents pontificaux qui apportaient aux questions posées une réponse à la fois claire et définitive. De ce fait, le livre du R. P., sans cesser d'être opportun, perdait quelque chose de l'intérêt que suscite la fièvre des libres discussions et de l'utilité spéciale qui s'attache à l'effort individuel, lorsque la décision du magistère ecclésiastique n'est pas encore intervenue. D'autre

1. *Foi et systèmes*, Paris, librairie Bloud, 1900, in-12, 301 p.

part, il tombait, dès son apparition, sous le contrôle de cette parole souveraine, qui devenait le critérium irrécusable de sa valeur et de son orthodoxie. Du reste, l'auteur s'est tout le premier soumis à cet examen, et il nous déclare, dans un appendice à sa préface, que la lecture du décret du Saint-Office et de l'Encyclique ne lui a révélé aucune désharmonie avec les idées dont il s'est fait le défenseur.

Il sera peut-être permis de trouver cette appréciation optimiste à l'excès. Volontiers nous rendons hommage à l'intention pacifique qui anime ces pages, et dont le R. P. s'est servi comme de conductrice à travers les théories irréductiblement hostiles, dans l'espoir de frayer une voie de conciliation. On lui saura gré aussi d'avoir, en des pages fortes et pénétrantes, plaidé avec conviction la cause de la métaphysique, d'une métaphysique allégée de tout élément trop particulariste, et faisant corps avec le dogme, sans l'inféoder à aucune école ; d'avoir affirmé la supériorité de la synthèse thomiste sur tous les essais de systématisation rationnelle de la vérité révélée ; de s'être appliqué à circonscrire avec exactitude les attributions de la critique historique, incompétente dès qu'il s'agit de fournir l'explication dernière, de toutes la plus nécessaire, des faits mêmes qui sont, en tant que faits, la matière propre de ses investigations ; d'avoir exposé et défendu la valeur analogique de nos concepts créés, lorsqu'ils sont, faute de notions adéquates, employés à signifier les choses divines, démontrant par là même que les propositions dogmatiques ont un sens, non seulement négatif, mais direct et positif, et parfaitement pensable.

Mais on pourra regretter que les positions traditionnelles ne soient pas toujours maintenues avec la vigueur désirable et que l'intellectualisme de l'auteur se soit commis dans de fâcheuses transactions avec le pragmatisme. Sans parler ici de certaines expressions qui, énoncées par le R. P. d'un point de vue scolastique, s'écartent notablement des données les mieux acquises de la théologie spéculative, telle cette définition de la personnalité, où celle-ci est appelée *la racine de toutes les manifestations conscientes dont l'ensemble constitue ce qu'on nomme une personnalité psychologique* [1], il est excessif d'émanciper les vocables et les formules dogmatiques de la dépendance à l'égard des systèmes, au point de leur dénier, selon leur contenu direct et formel, toute signification philosophique précise. Et sans doute les notions de personnalité, de substance, de vie, de nature, et autres semblables, en passant dans les propositions dogmatiques, ne demeurent pas solidaires de la complexité des théories très disparates édifiées autour d'elles. Toutefois, par cela même que l'Eglise s'en sert pour nous donner un enseignement précis, il faut qu'elles désignent un objet précis, et que, cet objet étant en lui-même inaccessible à l'expérience, elles aient une portée métaphysique parfaitement déterminée.

Tout danger de confusion sera d'ailleurs écarté, si l'on veut bien considérer que l'Eglise, lorsqu'elle fait siens tels vocables ou telles formules, les prend dans leur acception la plus commune et la plus usuelle, en précisant au besoin le sens, et le dégageant, par un commentaire authentique, de toutes les ambiguïtés, pour le rendre aussi adéquat que possible à la vérité signifiée. Par le fait même se trouvent éliminées les théories incompatibles avec cette donnée métaphysique simple et primitive, comme serait celle qui réduirait la substance ou la nature à n'être qu'une loi abstraite, ou ramènerait l'essence divine à un pur axiome. Il n'est donc pas

1. *Op. cit.*, p. 242.

juste de dire qu'à n'envisager que la valeur absolue des concepts dogmatiques, ceux-ci sont vides de tout contenu philosophique nettement caractérisé, et que, par exemple, on ne se demandera pas *si la substance est elle-même phénomène ou entité subsistante à part, ou loi, ou idée immanente* [1]. Grâce à cette opération d'évidage doctrinal, l'enveloppe elle-même des définitions ecclésiastiques devient inutilisable, en perdant toute sa raison d'être.

Il n'est pas moins pénible de voir avec quels ménagements l'auteur donne à l'explication intellectualiste du dogme, qui est aussi bien l'explication traditionnelle, la préférence sur la théorie symboliste et transformiste, dont chacun devine la tendance, et sur celle du dogmatisme moral, pour laquelle toute la valeur objective des formules de foi se fonde sur un postulat de la vie et de l'action. Pour le R.P., en effet, la première explication est simplement *la plus solide* [2], lorsqu'en réalité elle est la seule défendable, et la troisième lui paraît être *une doctrine équilibrée* et suffisamment à l'abri du *reproche de Kantisme et de subjectivisme* [3], quand il est à peine besoin de faire remarquer que, toute valeur objective étant refusée aux jugements dogmatiques du point de vue de la connaissance pure, l'objectivité de la foi repose sur un postulat de la raison pratique. Mais cette indulgence procède chez l'auteur d'une inclination très vive pour le pragmatisme, dont on retrouve la trace tout le long du volume, et dont le R. P. nous confie que quelques-uns de ses amis lui ont fait un reproche.

Il semble bien que ce reproche ne soit pas téméraire. Une double observation rendra la chose sensible. Et d'abord l'auteur envisage trop exclusivement les propositions dogmatiques les plus spéculatives et, par elles-mêmes, les moins impliquées dans une pratique quelconque, en relation avec des applications morales. Il dira, par exemple, que le dogme de la Trinité *est une proposition intellectuelle destinée à légitimer spéculativement des croyances essentielles à la vie spirituelle des chrétiens* [4]. Or, sans chercher querelle au R P. sur l'équivoque d'une assertion qui paraît attribuer à ce dogme une valeur purement conditionnelle et subordonnée à son efficacité pratique, nous n'hésitons pas à dire qu'en nous révélant la Trinité Dieu a voulu tout d'abord nous instruire de cette vérité en elle-même spéculative, et que, dès lors, cette proposition se justifie proprement et directement par sa signification intelligible, et non par l'écho qu'elle aura dans la volonté et dans l'action.

En outre et surtout, c'est une idée particulièrement chère à l'auteur que la connaissance religieuse a ses racines les plus profondes dans la partie affective et instinctive de notre être, celle des sentiments, des émotions, des expériences intimes, antérieures à tout processus intellectuel. Même c'est dans la région subconsciente ou subliminale de notre âme, où ces phénomènes se produisent d'abord et demeurent inaperçus, mais pour passer bientôt dans le champ de la conscience claire, c'est là que se cachent les premières origines de cette connaissance, en tant que cette connaissance est nôtre. L'expression intellectuelle de la foi est d'ailleurs indispensable, et sa valeur objective est pleinement affirmée, car le P. Allo est un intellectualiste convaincu, mais les formules intelligibles n'ont d'autre

1. *Op. cit.*, p. 174.
2. *Ibid.*, p. 207.
3. *Ibid.*, p. 206.
4. *Ibid.*, p. 166.

fonction que de traduire en concepts et en jugements les intuitions du cœur, et leur qualité spécifique s'apprécie suivant le degré d'approximation réalisé par chacun de ces essais de traduction. Les formules les meilleures seront celles qui se rapprocheront le plus du maximum d'équivalence avec la donnée affective, et l'Eglise sanctionnera celles qui lui paraîtront assez adéquates à cette dernière pour offrir aux fidèles une représentation intelligible suffisamment sûre et compréhensive de l'objet de la foi.

On conçoit, dès lors, que ce qui, pour le P. Allo, croît et grandit, ce n'est pas la connaissance religieuse proprement dite, mais seulement les formes intellectuelles de cette connaissance, et la conscience claire et distincte que nous en acquérons. L'Eglise obéit donc à la loi du progrès quant aux déterminations purement représentatives de sa connaissance et de sa foi, mais sa connaissance et sa foi, considérées en elles-mêmes, sont immuables; elles ignorent tout développement, tout passage même de l'implicite à l'explicite, car elles sont, dès le début, et dans cette région subliminale où elles s'établissent d'abord, aussi entières et complètes et formées que dans la suite. C'est pourquoi le R. P., insistant du reste plus qu'il ne convient sur le côté symbolique de la question, abandonne volontiers, dans l'explication du progrès dogmatique, la comparaison du germe, pour y substituer celle du ferment.

Or, cette vue de l'auteur nous semble de tout point inadmissible. Dans la question qui nous occupe, l'intellectualisme a purement et simplement la priorité sur le pragmatisme, et le jugement de l'intelligence sur le mouvement du cœur. Certes nous ne prétendons pas nier que, suivant le jeu naturel de nos facultés, l'éveil de la sensibilité précède celui de la raison et les impressions plus ou moins confuses de l'appétit inférieur les déterminations plus ou moins délibérées de la volonté. Même ces modifications sensibles constituent la matière indispensable, plus ou moins prochaine, des opérations de l'esprit. Mais la connaissance des réalités intelligibles n'appartient qu'à l'entendement, et la sensibilité, sous quelque nom d'ailleurs qu'on la désigne, ne saurait avoir ni l'intuition claire, ni le pressentiment obscur de ces réalités. Sans doute, il est possible de donner une expression intelligible aux états ou dispositions dont elle est le sujet, et ceux-ci permettent à l'intelligence de pousser plus avant l'analyse psychologique ou de connaître plus pertinemment les conditions générales de l'exercice de notre activité : ainsi, dit saint Thomas, l'homme chaste, grâce à son expérience intime de la chasteté — habitude vertueuse de l'appétit concupiscible — sera capable de juger et de raisonner sur cette vertu avec autant ou plus de compétence que celui qui en aurait étudié la raison formelle et les effets d'un point de vue purement spéculatif. Mais en aucun cas notre affectivité n'entre en contact avec l'intelligible, et moins encore pourrait-elle être la dépositaire initiale et principale de la connaissance de cet intelligible.

Il en résulte que la vérité révélée lui est entièrement inattingible, et d'autant plus qu'elle est transcendante même à la raison naturelle. On ne saurait l'extraire des données sensibles perçues par l'expérience externe ou interne, mais elle nous est directement communiquée par Dieu ou par l'Eglise, sous la forme de propositions intellectuelles s'adressant immédiatement à l'esprit et portant en elles-mêmes, à l'exclusion de tout autre critérium inhérent à notre entendement ou à notre sensibilité, la raison suffisante et unique de leur vérité, comme aussi la règle de leur interpré-

tation. Il s'ensuit que le sujet exclusif de la connaissance religieuse, non seulement naturelle, mais bien davantage encore surnaturelle, est l'intelligence, et loin que le cœur et les expériences psychiques puissent servir d'initiation et de règle à la foi intellectuelle, ils sont même impuissants à la diriger par voie de réaction ; car les mouvements affectifs, sans en excepter ceux qui naissent de l'influence de la grâce en nous, ne sauraient être interprétés intellectuellement par eux-mêmes, abstraction faite de tout critérium extrinsèque, mais selon la norme des principes révélés reçus dans la raison.

Il est donc permis de regretter que le P. Allo nous parle d'une *intuition... vécue... qui est comme un toucher de l'âme*, et *demeure fort au-dessus de la vue proprement intellectuelle qui prétend y correspondre*, en sorte que *la portée des idées et des termes est grandie par le sens inexprimé encore que le cœur y met* [1] : assertion que complète logiquement cette autre, relative à la foi des Apôtres touchant la divinité de Jésus, dans les premières semaines de leur prédication : « *Même si nous admettions que leur pensée claire eût été encore, sur ce point, timide et en retard, qu'importe, s'ils le sentaient Dieu* [2]. » En essayant de se fixer dans un juste milieu, le R. P. paraît, en somme, s'être écarté sensiblement de la normale.

R. Hourcade.

***

Une étude sur Nicolas de Cues [3], dont l'action fut si considérable sur le mouvement de la Renaissance, intéresse, à la fois, l'histoire de l'Eglise et celle des sciences. Pour nous Français, nous ne devons pas ignorer que son œuvre, par l'attrait qu'elle exerça sur Marguerite de Navarre et autres, eut quelque influence sur les origines et les destinées du Protestantisme en notre pays. De celle-ci M. C. Schmitt, sans doute, n'a cure ; l'étude qu'il consacre à son illustre compatriote n'en a pas moins l'avantage de présenter en une esquisse suffisamment compréhensive les faits principaux de la vie, et les formes ou les résultats essentiels de l'activité scientifique de ce prince de l'Eglise qui fut à la fois un physicien, un géographe, un astronome, un mathématicien, un théoricien politique et un prédicateur fort remarqué en son temps. Il n'y a que le philosophe et le théologien qui ont été ici sacrifiés. Mais l'espace a manqué à M. Schmitt pour en parler convenablement, et la bonne bibliographie qui complète sa brochure permettra à ceux que ces questions intéresseraient de voir comment ils pourront combler cette lacune. J'y ai vainement cherché mention de la thèse de M. Desdouits sur la philosophie du Cardinal de Cues et des articles de M. E. Lefranc sur l'influence de ses idées dans l'œuvre de Marguerite de Navarre.

***

Peu de personnages auront à se louer de la postérité érudite autant que Guillaume Pellicier, dernier évêque de Maguelonne et premier évêque de Montpellier. Il figura, à peine pendant trois ans, parmi ces prélats ambassadeurs qui, comme Jean de Pins, Jean du Bellay, François de Noailles, Gabriel de Gramont, surent imprimer à notre diplomatie, encore à ses

1. *Op. cit.*, p. 248.
2. *Ibid.*, p. 245.
3. *Cardinal Nicolaus Cusanus* von Prof. Dr Chr. Schmitt. Coblenz, Buchh. H. L. Scheid, 1907, in-8, 27 pp.

débuts, cette dignité d'allure et ce grand air qui devinrent très vite de tradition chez elle. Et cependant, tandis que ses collègues attendent toujours que les regards de quelque travailleur se portent sur eux, Guillaume Pellicier a vu déjà sa courte carrière d'ambassadeur fournir à M. J. Zeller les éléments d'une thèse de doctorat ès-lettres, et sa correspondance diplomatique éditée, avec grand soin, par M. Tausserat-Radel. Il n'y a pas jusqu'à sa bibliothèque de bibliophile et d'humaniste qui n'ait provoqué de savantes et curieuses études de M. Léopold Delisle, de M. Omont, de M. L. Dorez.

Il n'y avait qu'un épisode de cette carrière épiscopale qui fût jusqu'ici encore entouré d'ombre. Après plus de vingt ans d'épiscopat, Guillaume Pellicier se voyait un beau matin brusquement arrêter en son épiscopale demeure et jeté en prison, comme un vulgaire scélérat. A vrai dire, ce n'était pas la première fois que l'évêque de Montpellier avait eu maille à partir avec la justice. Une première poursuite intentée d'office contre cet évêque par le Parlement de Toulouse avait mis au jour, chez lui, de déplorables faiblesses privées. Mais l'amnistie royale avait jeté un voile épais sur ces désordres et on peut croire, sur d'assez bonnes preuves, que le repentir du coupable en avait effacé la tache. Mais cette fois, ce n'était pas seulement son repos et sa vertu, c'étaient son honneur et sa vie qui étaient en jeu dans cette accusation de lèse-majesté.

C'est à l'étude de ce long et douloureux procès que Mlle L. Guiraud vient de consacrer tout un volume [1]. Nous ne la suivrons pas dans le minutieux récit qu'elle nous fait de ce procès qui dura cinq ans. Bornons-nous à dire que les calculs des adversaires de Pellicier y furent totalement déjoués et, après sept ans d'incarcération, d'enquêtes et de débats, l'évêque put revenir triomphalement reprendre l'administration de son diocèse et s'y voir désigné, éclatante réhabilitation dont il dut savourer toute la douceur, pour aller représenter au Concile de Trente l'épiscopat français.

Mlle G. n'a rien omis pour éclairer les diverses péripéties de ce sombre drame. S'il y subsiste encore quelques points obscurs, ce n'est évidemment pas sa faute. Son étude témoigne de recherches très étendues, poursuivies, dans les sens les plus divers, à Montpellier, à Paris, à Rome et attestées par les 23 pièces justificatives inédites, très importantes pour la plupart, qui servent de base à son récit et d'appendice à son volume. Si l'exposé des faits est ferme et bien vivant, le ton n'est peut-être pas exempt de toute passion. Il est bien difficile de ne pas trouver aussi que Mlle G. abuse parfois des conjectures. Et quelque volonté qu'on en ait, il n'est pas toujours aisé de voir comme elle, dans les diverses vicissitudes du procès de Pellicier, tout autant de contre-coups des événements politiques dont la cour de France ou de Rome sont alors les théâtres.

***

Nous ne pourrons nous flatter de bien connaître la politique religieuse de la Révolution tant que nous n'aurons pas les monographies complètes des cent et quelques diocèses de l'ancienne France entre 1789 et le Concordat de 1802. Aussi les historiens comptent-ils comme une bonne for-

1. *Le Procès de Guillaume Pellicier, évêque de Maguelonne-Montpellier de 1527 à 1567*. Etude historique par L. Guiraud. Paris, Picard, 1907, in-8° de XII-272 p.

tune l'apparition de toute nouvelle monographie diocésaine. Celle de M. L. Dantin [1] se recommande entre toutes par son ampleur, par l'abondance et la sûreté de son information. Indépendamment des travaux de l'érudition locale dont la Révolution a été l'objet, M. L. D. a eu à sa disposition plus de 300 lettres de Mgr de Gain-Montaignac, l'évêque de Tarbes dont il raconte l'épiscopat, et près de sept cents autres de Thomas de Casteran, son vicaire général, dont le rôle fut considérable dans le gouvernement de ce même diocèse pendant la Révolution. On peut donc être sûr que rien d'important ne lui a échappé de ce qui intéressait son sujet.

Avec ses 296 cures et ses 116 annexes, le diocèse de Tarbes était un des plus grands du Midi. Il fut aussi, hélas! un des plus favorables aux entreprises schismatiques de l'Assemblée Constituante. C'est à peine si 49 curés et 24 vicaires refusèrent le serment. M. L. D. attribue cette défection en masse à l'ascendant pris sur le clergé tarbais par les Doctrinaires, qui dirigeaient le Collège et le Séminaire, et dont les sympathies pour le Jansénisme étaient depuis longtemps connues. Il a vu clair, je le crois ; mais, à parler franc, n'eût-il pas été juste de reconnaître que l'évêque avait quelque part de responsabilité dans cette attitude déplorable de ses prêtres? Je ne parle pas de sa conduite d'avant 1789, encore que les Mémoires de Whaley, récemment publiés mais restés inconnus à M. L. D. (*Buch Whaley's Mémoirs*, éd. par sir E. Sullivan, Londres, 1905), l'éclairent d'un jour peu favorable ; je ne parle même pas de la sympathie un peu exubérante qu'il témoigne aux idées nouvelles ni de la messe célébrée par lui en plein air, à Tarbes, au jour de la Fédération (14 juill. 1791) tout comme par Talleyrand à Paris, au Champ de Mars. Mais n'était-ce pas une inspiration malheureuse que d'émigrer à Saint-Sébastien dès le 9 déc. 1790, alors que ses prêtres étaient exposés à toutes les pressions des corps constitués, aux sollicitations de l'intérêt et aux suggestions de la peur? Se voyant seul à l'étranger, l'évêque comprit sans doute qu'il s'était trop pressé. Il reparut à Tarbes le 13 mars. Mais le grand mal était fait, et il lui fallait assister huit jours plus tard à cette élection de l'évêque constitutionnel qu'il avait prétendu retarder ou empêcher par sa fuite. Deux mois après, à la veille d'être supplanté par l'intrus, Molinier, le supérieur de ses Doctrinaires, il quittait tout de bon son diocèse. Avec L. D., nous le suivons en Espagne, en Italie, dans les Etats du Pape, et à Naples, enfin en Portugal, où il se fixera dès le mois de mars 1800.

Pendant ce temps il perd assez souvent toute communication avec son diocèse ; mais il se rassure sur la sagesse de son vicaire général, M. Thomas de Casteran, à qui il a laissé tous ses pouvoirs. Celui-ci n'a quitté Tarbes que contraint par la loi de déportation du 26 août 1792, et, une fois fixé à Saragosse, il n'en est plus sorti. Grâce au dévouement ingénieux d'une de ses sœurs, il peut rester constamment en relation avec le diocèse et y soutenir le peu de vie religieuse qui subsiste.

Sans le chercher, c'est autour de lui que M. L. D. fait presque toujours graviter son récit. C'est là pour son livre le gage le plus puissant d'intérêt et d'unité. Cette concentration du récit autour de l'évêque ou du vicaire général a bien aussi, il faut l'avouer, son inconvénient. Peut-

1. L'abbé L. Dantin, *François de Gain-Montaignac, évêque de Tarbes* (1782-1801) *et son diocèse pendant la Révolution*. Impr. Larrieu, Tarbes, 1908, in-8 de xv-557 p.

être est-il inévitable pour ceux qui donnent à l'histoire d'un diocèse pendant la Révolution le cadre d'une biographie de l'évêque exilé. Tout un aspect de la vie religieuse leur échappe ou est du moins relégué au second plan, je veux dire l'organisation du clergé constitutionnel, ses rapports avec les populations, avec les pouvoirs publics, ses compromissions avec les partis politiques, avec les Girondins ou avec les Montagnards. Je ne dis pas que M. L. D. ait fait le silence sur tout ce côté de son sujet, mais Mgr de Gain et son entourage y sont toujours au premier plan ; et on serait heureux de connaître l'action du clergé constitutionnel autrement qu'à travers quelques lambeaux des mandements de Molinier ou par les gémissements du bon M. de Casteran.

Mais on ne saurait demander à un auteur que ce qu'il a eu l'intention de nous donner. Revenons donc à Mgr de Gain, que nous avons laissé à Lisbonne. Il se plaça très vite parmi la fraction la plus intransigeante de l'épiscopat exilé ; au risque d'entrer en conflit avec son sage et clairvoyant métropolitain, l'archevêque d'Auch, il interdisait, à la veille du Concordat, l'anodine promesse de fidélité réclamée par le gouvernement consulaire, avec autant de sévérité que jadis le serment à la Constitution civile.

Hâtons-nous d'ajouter que Mgr de Gain ne poussa pas sa solidarité avec les Coucy, les Dillon, les Talleyrand-Périgord et autres royalistes irréductibles de l'épiscopat émigré jusqu'à refuser sa démission à Pie VII. Quand le pape eut parlé, l'évêque de Tarbes fit taire ses sentiments de royaliste impénitent et ses répugnances contre un Concordat « conclu en dehors de son souverain légitime ou plutôt arraché par l'usurpateur Corse ». Il résigna son siège simplement et dignement. Ce geste était particulièrement méritoire chez Mgr de Gain, puisqu'il s'obstinait à rester dans l'exil et se préparait même à rejoindre à Londres ses collègues opposés à toute démission. Ni les déconvenues que lui apporta le Concordat grossi des articles organiques, ni la perspective de la gêne et du demi-isolement qui l'attendaient ne purent le faire revenir sur sa démission. Il signa, et en cela il eut tort, les « Réclamations » des 36 évêques non démissionnaires, mais à titre « d'ancien évêque de Tarbes ». Dès lors, il emploie ses dernières années à une œuvre d'apologétique qu'il dédia à ses anciens diocésains et soumet humblement au jugement du Souverain Pontife. C'était la belle fin d'une carrière dont le déclin n'avait manqué ni de grandeur ni d'héroïsme.

M. L. Dantin doit être félicité de l'avoir compris et fait comprendre. Son crayon délicat et ému nous a tracé de son vieil évêque et du premier de ses coopérateurs un portrait fidèle, discret, et s'il nous a inspiré quelque regret, c'est surtout parce que nous le savions capable de nous donner le tableau aux larges perspectives qu'attendait notre curiosité et que son titre semblait promettre.

***

M. Ch. Samaran, dont nous signalions naguère à cette place la très instructive étude sur la *Fiscalité pontificale* au XVe siècle, consacre aujourd'hui un important ouvrage [1] aux derniers représentants de la maison

1. *La Maison d'Armagnac au XVe siècle et les dernières luttes de la féodalité dans le Midi de la France*, par Ch. Samaran, ancien membre de l'École française de Rome, archiviste aux Archives Nationales. Paris, A. Picard, 1908, in-8, de XXI-623 p.

comtale d'Armagnac. Maîtresse d'Etats considérables, situés entre les Pyrénées et le Plateau Central, cette famille féodale pouvait créer de sérieux obstacles à la constitution de l'unité nationale. Mais dès le XV^e^ siècle, ce danger était conjuré par l'impossibilité où elle se trouva de réunir en un bloc continu ses possessions par trop éparpillées. Une autre cause de faiblesse venait en même temps paralyser toutes ses velléités de résistance à l'action conquérante de la royauté. Depuis Bernard VII, le chef puissant de la faction des Armagnacs sous la minorité ou la démence de Charles VI, sa postérité semble entraînée de plus en plus dans une irrémédiable décadence ; toutes les tares physiques et morales s'abattent sur ses rejetons dégénérés. L'Eglise eut bientôt contre eux autant de griefs que la royauté. Jean IV fut, longtemps après le concile de Constance, le dernier soutien de Benoît XIII et du schisme aragonais. Si même la tentative ridicule de le prolonger après sa mort eut quelque écho en dehors de Péniscola, c'est au comte d'Armagnac qu'elle le dut. Ce n'était pas, hélas! la dernière fois que cette race finissante s'attirait les reproches et les excommunications de Rome. Jean V donnait le spectacle d'une immoralité qui ne reculait pas même devant l'inceste public. Il eut l'impudence ou l'inconscience de vouloir couvrir ses crimes scandaleux d'une autorisation pontificale. Si des faussaires battant monnaie sur sa crédulité osèrent se glisser jusque dans les antichambres du Vatican, les papes Nicolas V et Pie II surent déjouer les trames d'une passion abominable servie par une cupidité sans scrupule. Il faut féliciter M. Ch. S. de la délicatesse dont il a fait preuve dans le récit de ces faits scabreux et pénibles. Si notre attention s'arrête sur un incident qui, après tout, n'est qu'un épisode sans portée dans l'ensemble de son œuvre, c'est qu'il offre un intérêt particulier pour l'étude des mœurs et pour l'histoire de la curie romaine à cette époque.

En ceci comme dans tout le reste de son livre, M. Ch. Samaran montre toute la rigueur de méthode et toute la sûreté d'information qu'on pouvait attendre d'un des plus brillants élèves de notre École des Chartes. C'est une inadvertance sans doute qui lui fait donner pour parrain à Jean IV, le 16 octobre 1396, un « pape Félix V » (p. 45). A cette date, ce personnage s'appelait Amédée VIII, et s'il a pris une quarantaine d'années plus tard le nom de Félix V, l'Eglise ne lui reconnut jamais le titre de pape. Mais laissons cette vétille pour signaler ce qu'il y a d'exact et de minutieux dans ce tableau curieux de l'agonie de la féodalité.

***

Le nom du Frère Luis de Léon n'évoque guère en notre pensée que le souvenir d'un poète mélancolique et doux sur le front duquel les persécutions de l'Inquisition espagnole jettent comme une auréole. Ajoutons-y la réputation de digne sérénité que lui a faite l'anecdote bien connue : au lendemain de sa sortie de prison, quand il remonte sur sa chaire, au milieu de la foule des curieux accourus pour l'entendre parler de ses malheurs et de son emprisonnement de cinq ans, il débute par ces simples mots : « Nous disions hier ». Voilà bien à peu près tout ce que connaît de ce religieux poète le public lettré qui n'a pas fait une étude spéciale de la

1. *Vida y procesos del Maestro Fr. Luis de Léon* por el P. Fr. Luis G. Alonso Getino, O. P., Salamanca, impr. de Calatrava, 1907, in-12 de xv-574 p.

littérature espagnole. Et en France, c'est tout ce que répètent à l'envi les Dictionnaires littéraires les plus récents et les mieux informés.

Or en tout cela il y a beaucoup plus de légende que de vérité, s'il faut en croire le P. Getino. Et il a écrit son gros livre, pour le démontrer, à l'encontre des milliers de biographes du poète, à commencer par les plus illustres. Il promet donc non seulement de nous apporter du nouveau sur Frère Luis de Léon, mais de nous présenter un Frère Luis de Léon inédit et nouveau.

Cette promesse est faite pour réjouir bien d'autres lecteurs que les hispanisants et les purs littérateurs, car la personnalité du Frère Augustin Luis de Léon est singulièrement sympathique et curieuse. Mais l'œuvre du P. G. réalise-t-elle les magnifiques promesses de sa préface ? J'ai peur que la lecture de son livre n'apporte des déceptions à bien d'autres qu'à moi.

A le regarder par le dehors, le contenu répond bien au titre. Une première partie est consacrée à la vie, une seconde au procès. Malheureusement ces deux parties sont peu séparables ; en fait, un ou deux chapitres de la première nous exposent les préludes du procès, l'incarcération du poète et ses suites. L'un de ces chapitres est même constitué par une conférence tout oratoire insérée là pour justifier l'Inquisition espagnole en général et sa conduite en particulier à l'égard du Frère Luis ; or, nous ignorons encore comment elle s'est conduite à l'égard du poète.

Après cela il y aurait mauvaise grâce à ne pas reconnaître que le P. G. rectifie et complète parfois et L. Munos et Nicolas Antonio, et le P. Blanco et Lafuente, etc. Il établit même mieux que ses devanciers les origines et la parenté de Frère Luis ; il nous donne, sur l'âge et les conditions où il obtint ses grades, des renseignements peu connus. Mais ce qu'il y a de réellement nouveau en tout cela n'a pas grande importance. En revanche nous ne croyons pas, quant à nous, qu'il fût possible d'écrire la vie et d'un théologien et d'un poète comme Frère Luis sans rien dire de ses œuvres. Du moins il n'est ici sérieusement question que de celles qui lui attirèrent des désagréments.

L'intérêt du livre du P. G. est, pour nous, dans la seconde partie. C'est là qu'à l'aide de documents édités depuis longtemps il nous raconte dans ses moindres péripéties l'histoire du procès qui fut fait à Frère Luis devant l'Inquisition de Valladolid. Il y a là une contribution de tout premier ordre pour l'histoire de l'exégèse scripturaire et de l'Inquisition espagnole.

Nous sommes au lendemain du décret du concile de Trente qui a proclamé l'authenticité de la Vulgate. Quelques professeurs de Salamanque n'en croient pas moins pouvoir, dans leurs travaux exégétiques, s'aider des textes hébreux, des Septante et même de la traduction de Vatable. Grand émoi parmi les étudiants qui voient là un mépris du décret conciliaire. D'autres professeurs élèvent la voix contre cette « invasion de la Grammaire dans l'exégèse » ; ils ne comprennent pas que des gens enseignant soi-disant la dialectique, la physique, la théologie, la médecine aillent perdre leur temps à peser des vocables latins, grecs et hébreux, à discuter des questions d'étymologie, d'accent et d'orthographe, et attachent grand prix à passer pour de bons latinistes, des grécisants, des hébraïsants ou des arabisants de bonne marque. C'est Léon de Castro surtout, un professeur de théologie, qui, dans un commentaire sur Isaïe, dénonce le danger que font courir à la foi ceux qu'il appelle les « Rabbinistes » ; des allusions transparentes désignent les œuvres de ses collègues déjà nom-

mément pris à partie par lui. Sa parole ne tomba pas dans le désert. Moins de deux ans après, les professeurs Grajal et Martinez étaient arrêtés par l'ordre de la Suprême Inquisition de Madrid. Puis ce fut le tour de leur ami Frère Luis de Léon (27 mars 1572), sur qui pesaient les mêmes soupçons, aggravés même par le fait d'avoir traduit en vers, pour un particulier il est le vrai, le Cantique des Cantiques. Le procès commença par l'étude de ses écrits et par l'audition des témoins.

Il en vint qui rapportèrent les faits les plus bizarres et les propos les plus étranges. Croirait-on que des religieux, Augustins, comme Fr. Luis, vinrent sérieusement déposer qu'il disait toujours la messe de *Requiem*, et que toute sa messe se passait à répéter tu, tu, tu?

Disons, à l'honneur de l'Inquisition, qu'elle écarta ces productions saugrenues d'imaginations évidemment hantées par la préoccupation d'écarter des solidarités qui pouvaient paraître compromettantes. Dans les 17 propositions qui résumèrent les accusations qu'elle retint, plusieurs témoignaient, il est vrai, d'une médiocre estime pour la Vulgate. Mais il y avait là des opinions d'écoles, des imprudences ou des témérités d'expression plutôt que des hérésies bien évidentes. On le voit bien par la suite du procès. L'Inquisition de Valladolid dut demander à un certain nombre de théologiens de les qualifier. Si quelques-uns y virent des hérésies manifestes ou des fausseté notoires, la majorité ne retint que les propositions réellement reconnues et avouées par Frère Luis, et les notes dont elle les affecta écartaient tout soupçon d'hérésie. Comme on le pense bien, l'accusé ne manqua pas de tirer bon parti, pour sa défense, de pareille situation. Le tribunal de Valladolid ne l'en déclara pas moins coupable, et il le condamna à une peine qui devait être ou la torture ou la simple réprimande. Mais sa sentence devait être confirmée par la Suprême de Madrid. Or, neuf jours après, celle-ci rendait un jugement en tout contraire à la sentence de Valladolid. Elle ordonnait de renvoyer Frère Luiz absous, après simple réprimande et avertissement d'avoir à montrer plus de prudence et de modération dans des matières aussi délicates que celles qu'il enseignait. Ceci se passait le 7 décembre 1576; l'emprisonnement de Frère Luis avait duré près de cinq ans. Ajoutons qu'il faillit encore revoir les prisons de l'Inquisition, mais cette fois en assez bonne compagnie. A la suite du P. Jésuite Montemayor, qui jetait déjà les premières bases du Molinisme, Luis de Léon laissa voir dans son enseignement quelque opposition aux idées de saint Augustin sur la prédestination. C'en fut assez pour qu'il fût appelé devant l'Inquisiteur général de Tolède et reçut une sévère admonestation. Mais tout se borna là. Ces déboires ne paraissent pas l'avoir réconcilié avec la Vulgate. S'il consentit à prendre part à la réforme du calendrier Grégorien, il refusa nettement d'entrer dans la commission chargée de corriger la traduction de saint Jérôme; et deux lettres conservées au musée de Londres ne laissent aucun doute sur les motifs de son abstention. J'en traduis le texte que nous fournit le P. G. : « Quant à la correction de la Vulgate ou à sa restitution, j'ai toujours partagé l'avis du docteur Montanus. C'est un travail perdu que celui qu'on y emploie et même un travail nuisible, et voici pourquoi. Le but qu'on se propose n'est pas de modifier la Vulgate en la rapprochant de l'hébreu en tout et pour tout, mais seulement de la rétablir en l'état ou la mit son auteur qui, à mon avis, est saint Jérôme pour la plus grande partie. Dans les endroits où tous les manuscrits de la Vulgate sont d'accord, il n'y a ni travail ni modification à faire puisque ce passage, bon ou

mauvais, est l'œuvre du traducteur. Il sera donc possible qu'en prétendant nous donner la Vulgate dans sa pureté on nous la donne plus corrompue. Il résulte de là que ce travail n'aura pas de fin si on fait ce qu'il faut; et, si on ne le fait pas, il aura un effet tout contraire à celui qu'il vise. » Nous espérons bien que les travaux de correction de la Vulgate, provoqués récemment par une haute initiative, donneront un démenti aux pronostics décourageants de Frère Luis.

Remercions, en attendant, le P. G. de nous avoir fait connaître, dans tous ses détails, un procès si instructif, dont je n'ai pu donner ici qu'un sommaire froid et incolore. Incolore, il le paraîtra surtout à ceux qui auront la curiosité de remonter jusqu'à son livre, dont le ton chaleureux et passionné semble conserver encore un écho tout vibrant de l'éloquence que le R. P. Prêcheur doit porter dans la chaire. Heureux prédicateurs d'Espagne qui peuvent passer de la chaire à l'histoire sans avoir à changer de ton.

Nous n'en sommes plus là. Le P. G. assure, quelque part, que la critique et l'histoire font de grands progrès en Espagne. Nous l'en croyons sans peine, mais nous l'en croirions davantage si nous le voyions moins préoccupé d'établir des thèses préconçues, plus soucieux d'interroger les textes sans prétendre leur dicter la réponse, moins pressé d'argumenter pour ou contre des opinions à peu près étrangères à son sujet. Il peut avoir ses motifs d'aimer l'Inquisition et de détester Frère Luis de Léon ; ce n'est pas une raison pour faire de son livre un continuel plaidoyer en faveur de l'une ou un interminable réquisitoire contre l'autre.

A. DEGERT.

***

Avec la seconde partie du quatrième volume, l'*Histoire des papes* de M PASTOR arrive à la fin de l'époque de la Renaissance. Cette seconde partie, formant un volume de près de huit cents pages, contient l'histoire des pontificats d'Adrien VI et de Clément VII (1522-1534). Ces deux papes ont été particulièrement malheureux, le premier à cause d'un zèle trop ardent pour la réforme de l'Eglise, le second à cause des nombreux échecs de ses combinaisons politiques. Ces pénibles expériences préparaient l'avenir. Dans la suite, on allait poursuivre, avec non moins de zèle, mais avec plus de méthode et de prudence, la réforme de l'Eglise; surtout on devait éviter de faire dépendre de combinaisons compliquées et d'issue incertaine la paix et la dignité de la cour pontificale. A cet égard, le sac de Rome, en 1527, par les troupes impériales, fut une date. C'est la fin de la papauté de la Renaissance. La leçon était dure, aussi fut-elle douloureusement sentie.

Elle porta ses fruits. Dans ce deuil, qui n'avait guère de précédent dans l'histoire de la Rome des papes, les courages se retrempèrent, les préoccupations furent tournées vers la réalisation de la mission essentielle de l'Eglise romaine. C'est de ces années que date le commencement véritable de la contre-réforme catholique. Après les agitations, les tristesses, les légèretés et les scandales de la période précédente, c'est pour le lecteur une joie de voir poindre l'aurore de la période glorieuse du concile de

(1) L. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, , tome quatrième, seconde partie ; *Adrien VI et Clément VII*, Herder, Fribourg-en-B., 1907.

Trente. Le renouveau de la vie religieuse s'affirme par la fondation de nouvelles congrégations religieuses. L'esprit public manifeste de nouvelles exigences au sujet de l'action et de la discipline du clergé. Ces réclamations se feront de plus en plus pressantes. Lorsque l'autorité se décidera à intervenir avec énergie, il suffira de quelques années pour changer la situation. Devant la Réforme, l'Eglise romaine, que beaucoup croyaient affaiblie et incapable de renouvellement, manifestera une jeunesse et une poussée de vie qui se sont manifestées dans tous les domaines : vie religieuse, discipline, science ecclésiastique, formation du clergé.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître tout le progrès que ces travaux de M. Pastor font faire aux études historiques. Cette grande histoire générale des papes laisse loin derrière elle non seulement les ouvrages analogues que nous possédions déjà, mais encore les monographies consacrées aux divers papes. La raison en est dans la connaissance si étendue qu'a des sources imprimées et manuscrites de cette époque le Directeur de l'Institut historique autrichien à Rome.

***

Voici deux ouvrages relatifs à la théologie de la Sainte Vierge. Le plus ancien en date, il est de 1865, est la longue *Lettre* de Newman à Pusey sur la Mariologie. Cet ouvrage avait été traduit en français dès 1866, mais cette traduction était épuisée. Les Bénédictins de Farnborough ont eu l'excellente idée de rééditer cette traduction en l'améliorant. En tête du livre, dom Cabrol a placé quelques pages de préface [1].

Cet ouvrage est composé dans la manière large et pénétrante de Newman. On aura donc beaucoup à y prendre et à y gagner. Il y a dans Newman, en plus d'une érudition très avertie et très étendue, des intuitions qui sont un charme, des solutions élégantes et subtiles qui dénouent en un clin d'œil les problèmes les plus compliqués et les plus embroussaillés. Dans le cas présent, Newman s'adressant non aux spécialistes, mais à l'opinion, toutes ses ressources d'écrivain et de publiciste trouvent leur emploi. Mais c'est à l'opinion anglaise de 1865 que s'adresse Newman, et cette circonstance donne à la *Lettre* à Pusey un caractère très particulier. L'ouvrage a été composé dans les trois mois qui ont suivi l'*Eirenicon* de Pusey. C'est une œuvre de controverse confessionnelle entre anglicans et catholiques. Newman discute avec un contradicteur qui déclare admettre toute la théologie de l'ancienne Eglise, c'est-à dire de l'époque patristique.

Pour Newman, il s'agit surtout de convaincre son adversaire d'infidélité à ses principes, c'est-à-dire à l'enseignement des Pères, de lui montrer que Marie a sa place marquée dans le culte et la piété qui lui étaient si chers à lui Pusey, et qu'il s'occupait de restaurer dans l'Eglise anglicane. C'étaient là des conditions particulières et très favorables pour la discussion. Il y a loin de là à la manière purement historique et critique de la théologie positive. Cependant on peut faire facilement abstraction de cet intérêt d'actualité et dégager la portée générale de l'œuvre.

Newman résume ainsi sa thèse : « Je commence par faire une distinction propre à lever bien des difficultés, que rencontrent ordinairement

1. J. H. Newman. *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique*, un vol. in-12 de XII-250 pages, Paris, Téqui, 1908.

ceux qui se livrent à cette étude; je veux dire, la distinction entre la foi et la dévotion. J'admets pleinement que la *dévotion* envers la sainte Vierge a grandi chez les catholiques, dans le cours des siècles ; je n'admets pas que la *doctrine* qui la concerne ait reçu aucun accroissement ; car je crois qu'elle est, en substance, restée une et identique depuis l'origine... Pour moi, je ne rougis point de m'appuyer sur les Pères, ni ne veux les abandonner. L'histoire de leur temps n'est pas encore pour moi un almanach vieilli. Certainement je soutiens la valeur et l'autorité de l'*Ecole*, comme un des lieux théologiques ; je m'unis cependant au Père Petau, pour préférer à la « théologie subtile et contentieuse de l'Ecole » cet « enseignement plus élégant et plus fructueux qui se modèle sur la savante antiquité ». Les Pères m'ont fait catholique, et je n'irai pas repousser du pied l'échelle par laquelle je suis monté à l'Eglise. Cette échelle est tout aussi bonne aujourd'hui qu'il y a vingt ans. Bien que je crois, comme vous le savez, à un développement progressif dans la vérité apostolique à mesure que le temps marche, un tel développement ne se substitue pas aux Pères, mais les explique et les complète. Pour ce qui regarde, en particulier, notre enseignement sur la sainte Vierge, je me contente des Pères. »

Newman insiste sur les textes de saint Basile, de saint Chrysostome et de saint Cyrille, qui constituent des exceptions et des difficultés dans la tradition patristique. Pour se conformer à nos exigences d'aujourd'hui, en fait de citations, les éditeurs de Farnborough ont donné des références très exactes qui renvoient aux deux patrologies de Migne. Ce nouveau livre est un bon instrument de travail.

Avec le livre de M. E. Neubert, *Marie dans l'Eglise anténicéenne* [1], nous revenons à la manière didactique des traités de théologie positive. De tels livres sont bien moins agréables à lire que la *Lettre* à Pusey, mais ils sont plus précis ; ils répondent mieux à notre désir d'être complètement renseignés. Cette différence des œuvres résulte de la différence des temps, et, il faut bien le dire aussi, de l'influence exercée par Newman lui-même. Comme tous les initiateurs, Newman a donné des principes qu'on a appliqués après lui : c'est en le continuant qu'on l'a dépassé.

Le livre de M. N. est surtout un exposé analytique. Les faits et les textes relatifs à la Mariologie, pendant cette période des origines chrétiennes, ne se laissent pas facilement organiser en constructions systématiques ou théories. On a tout dit à cet égard, quand on fait remarquer le rapport étroit qui unit alors la Mariologie et la Christologie : « En somme, toute l'histoire des origines de la Mariologie se présente comme l'histoire de la défense et de l'extension de la christologie : la Mère garantissait le Fils et la gloire du Fils commençait à rejaillir sur la mère. » Une première partie du livre expose la doctrine quant aux rapports essentiels de Marie avec Jésus-Christ : 1° *Maternité humaine ;* 2° *Conception virginale ;* 3° *Maternité divine ;* 4° *Marie dans le symbole.* Une seconde partie expose la doctrine quant aux privilèges qui paraissent plus personnels à Marie : 1° *Virginité perpétuelle « in partu » et « post partum » ;* 2° *Sainteté ;* 3° *Coopération à la Rédemption ;* 4° *Vénération et invocation.* L'auteur intitule sa première partie *Marie dans le Dogme*, et la seconde *Marie dans la piété*. Il explique d'ailleurs ces deux titres d'une manière qui les rend tout à fait acceptables. Le second paraît tout de même un peu surprenant

1. Un volume in-12, Paris, Lecoffre, 1907.

pour désigner des subdivisions telles que la virginité perpétuelle de Marie. D'autre part, la coopération de Marie à la rédemption semblerait plutôt la conclusion naturelle de la première partie. Mais ces remarques n'intéressent que le plan. Et, dans l'exposé de ces états anciens de la tradition catholique, il ne faut pas attacher trop d'importance au plan. Ce serait être tenté d'organiser les faits et les textes dans des cadres qui nous sont familiers, mais qui risqueraient de changer la signification des témoignages. Il vaut donc mieux savoir gré à M. N. de s'être borné à un exposé purement objectif, analytique, pour lequel le plan n'a qu'une importance secondaire. C'est d'ailleurs justice de reconnaître les mérites de son travail : information précise et étendue, interprétation sincère des données traditionnelles. Il est fort à souhaiter qu'on nous donne une continuation de cet ouvrage pour les quatrième et cinquième siècles.

***

C'est en réalité un ouvrage nouveau que nous présente M. R. Seeberg [1], professeur à la Faculté de théologie de Berlin, sous le titre de seconde édition de son *Traité d'histoire des dogmes*. La première édition, qui comprenait deux volumes, était un exposé analytique. Sans doute cet ouvrage était composé d'après une idée théologique très ferme et donnait toutes es conclusions essentielles. Mais dans l'ensemble, c'était plutôt un recueil de textes ou de matériaux destinés à fournir au professeur et aux élèves les données d'un cours d'histoire des dogmes.

La nouvelle édition, dont le premier volume seulement vient de paraître, ne conserve que quelques pages de sa première forme. C'est un vrai traité d'histoire des dogmes. L'exposé en est continu et les citations, qui remplissaient le texte de la première édition, sont renvoyées en note. En même temps que la méthode, les proportions de l'ouvrage ont été changées. L'étendue de ce premier volume est le triple de la partie correspondante de la première édition.

Ce *Traité* a comme donnée fondamentale les principes du protestantisme *positif*, c'est-à-dire de la fraction la plus conservatrice du protestantisme. Les protestants positifs admettent l'existence d'un dogme ecclésiastique, que l'Eglise a le droit d'imposer à ses ministres et à tous ses membres. Par là ils se distinguent des protestants libéraux, pour lesquels il n'y a ni doctrine ni organisation ecclésiastiques qui s'imposent, et pour qui, en bonne logique, il n'y a qu'un christianisme individuel. M. Goyau a raconté, avec une maîtrise reconnue même en Allemagne, la rivalité et les luttes de ces deux partis religieux et de ces deux théologies. M. Seeberg est au nombre des représentants les plus autorisés de son groupe, auquel il va donner, par son *Histoire des dogmes*, un sentiment plus vif des titres scientifiques du protestantisme positif.

Comme on sait, Luther a voulu professer et appliquer simultanément deux principes inconciliables : d'une part le libre examen à l'égard de l'enseignement traditionnel, d'autre part le caractère obligatoire d'un enseignement ecclésiastique. Le premier principe était révolutionnaire ; c'est celui qui a fait l'œuvre de destruction. Le second était conservateur ; c'est celui qui a fait la vitalité religieuse du protestantisme. La crise pro-

1. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 1 volume gr. in-8° de x-570 pages, Leipzig, Reichert (12 marks, 40).

testante, qui date des origines, provient de la lutte de ces deux frères ennemis. Auquel des deux donner son suffrage ? Les libéraux admettent que le droit d'examen illimité est essentiel à la Réforme. Les positifs enseignent qu'il est un minimum de croyance qui est essentiel au protestantisme comme religion et comme Eglise. Pour ceux-ci il y a une orthodoxie protestante.

M. Seeberg déclare nettement que son *Histoire des dogmes* a sinon pour but, du moins pour résultat de montrer au lecteur la formation et la légitimité de la dogmatique protestante. Tandis que, pour M. Harnack, la dogmatique protestante, étant inexistante, ne saurait trouver place dans l'*Histoire des dogmes*, M. Seeberg pousse cette histoire jusqu'aux décisions doctrinales qui, d'après lui, ont fixé dans une certaine manière, la croyance des diverses fractions du protestantisme. De là résulte un fait curieux : l'*Histoire des dogmes* de M. Seeberg est à la fois plus chrétienne et plus protestante que celle de M. Harnack : plus chrétienne, parce qu'elle reconnaît une valeur dogmatique à la tradition ; plus protestante, parce que, dans le détail, le souci de faire aboutir l'histoire des dogmes à la théologie évangélique y apparaît plus d'une fois. Cette réserve faite, c'est justice de reconnaître le caractère personnel, la science étendue et la noble inspiration du travail de M. Seeberg. Il est à souhaiter que le professeur de Berlin expose en détail l'histoire de la théologie du moyen âge, pour laquelle il s'est acquis une autorité spéciale.

L. Saltet.

***

M. Alibert est depuis longtemps connu par son *Manuel de philosophie*, dont le premier volume parut en 1888 et qui est sorti tout entier de l'enseignement qu'il donnait alors aux séminaristes de Lyon. Appelé, quelques années plus tard, à former, au noviciat sulpicien de la Solitude, des professeurs de grands séminaires, il s'est, à partir de ce moment, voué presque exclusivement à la pédagogie, et le livre qu'il vient de publier sur ce sujet[1] nous donne le résultat de ses études et de ses expériences nouvelles. Dans cette *méthode pédagogique*, il ne fait d'ailleurs qu'appliquer les principes déjà posés dans son *Manuel* et plus précisément dans sa logique et sa psychologie. L'enseignement, dit-il, a pour but de rendre un esprit tel qu'il doit être en le prenant tel qu'il est. En d'autres termes, le maître se propose d'apprendre à son élève ce que celui-ci ignore en tirant parti de ce qu'il sait. On peut le comparer à un traducteur qui se préoccupe à la fois de rendre exactement le sens d'un texte et d'en donner l'intelligence à ses lecteurs.

Tout d'abord il faut donc que celui qui enseigne une science quelconque en fasse un exposé parfaitement fidèle, que ses leçons soient « objectives ». Or toute question scientifique renferme une inconnue, une donnée et un certain rapport qui les unit. Le maître s'appliquera en conséquence à déterminer d'une manière bien exacte ce qui est acquis à un moment donné, ce qui ne l'est pas encore, puis à passer de l'un à l'autre. En outre les problèmes sont multiples et s'entraînent d'ailleurs mutuellement, en sorte que, sous leur multiplicité, se cache toujours une certaine

1. *Méthode pédagogique, spécialement applicable à la philosophie*, par C. Alibert, in-8° de VII-234 pp. (Paris, Beauchesne, 1907.)

unité. Aussi un bon professeur aura soin de bien les distinguer, en divisant très nettement son sujet, de donner à chacun la place qui lui convient, en s'astreignant à un ordre tout à fait méthodique, enfin d'en faire la synthèse, c'est-à-dire de mettre en évidence les liens communs qui les unissent. Ces procédés qu'enseignent les logiciens suffisent pour donner un caractère vraiment scientifique à son enseignement ; il réalisera d'autant mieux son idéal qu'il les mettra davantage en œuvre, qu'il rendra son exposé plus compréhensif et plus net. Il gagnera pour cela à faire usage de la méthode scolastique, qui ne consiste point, comme on se l'imagine souvent, en des recettes spéciales, mais plutôt dans l'application tout-à-fait stricte des règles générales de la logique.

D'autres conditions s'imposent encore à celui qui enseigne. Tout en veillant à donner un enseignement très objectif, il doit s'appliquer à le rendre assimilable pour les sujets auxquels il le destine. Un bon professeur sera continuellement soucieux de faciliter à ses élèves l'intelligence des matières dont il parle. Dans cette vue, il aura soin de ne parler jamais que ce qui de leur est connu ou aisément connaissable et de réduire ainsi la surface du champ sur lequel leur pensée doit s'exercer. Par ce double moyen, il allègera l'effort intellectuel qui leur est demandé sur un point déterminé, mais seulement afin de pouvoir le porter sur d'autres plus aisément. Il se gardera donc bien, en cela, de favoriser leur inertie naturelle ; au contraire, il stimulera leur activité par tous les moyens qui s'offrent à lui et surtout par ceux qui sont inhérents à la nature même de ses leçons. Or celles-ci seront d'autant plus intéressantes pour ses auditeurs que lui-même en rendra le sujet plus vivant pour eux, par la manière dont il saura le leur présenter, et qu'il fera une plus grande place à leur initiative personnelle, en les amenant à collaborer avec lui. Tout cela demande beaucoup de tact, et sans doute cette qualité, indispensable à ceux qui enseignent, s'exerce toujours chez eux plus ou moins instinctivement, mais elle se développe avec la connaissance qu'ils ont de leurs élèves. Tout professeur doit être un psychologue en même temps qu'un logicien.

M. Alibert se montre l'un et l'autre dans son nouvel ouvrage. Les règles qu'il trace sont à la fois très raisonnées et très vécues. Il les rattache constamment, avec une logique parfaite, à leurs principes, et les applications très heureuses qu'il en fait montrent qu'il les a pratiquées avant de les mettre en formules, qu'il les a tirées de ses observations plutôt que de ses raisonnements. Aussi sa méthode pédagogique n'est pas seulement « applicable à la philosophie », mais encore à toutes les sciences en général et tous ceux qui sont chargés de quelque enseignement trouveront profit à s'en servir.

P. Alfaric.

***

On sait le bruit soulevé par les critiques rationalistes sur ce qu'ils se plaisent à appeler l' « Evangile de l'enfance[1] » et que c'est un lieu commun, parmi eux, de refuser à ces récits toute valeur historique : naguère M. Houtin et plus récemment encore le pseudo-Herzog vulgarisaient en France leurs négations les plus audacieuses, comme autant de vérités

1. A. Durand, S. J., *l'Enfance de Jésus-Christ d'après les Evangiles canoniques*, un volume in-16 de xii, 287 pp. Paris, Beauchesne, 1908.

acquises à la science. Du côté des catholiques, les réponses ne manquaient pas : cependant, vu l'importance de la question, le R. P. Durand a voulu l'étudier *ex professo*, dans une série d'articles publiés par la *Revue pratique d'Apologétique* (d'octobre 1906 à juillet 1907). Ces articles remaniés et complétés sont devenus un volume sur *l'Enfance de Jésus-Christ*, auquel s'ajoute une étude sur les « frères du Seigneur » parue dans la *Revue Biblique* de janvier 1908.

« Comme l'intérêt culminant de l'Evangile de l'Enfance repose sur le fait qu'on nous y représente le Christ naissant d'une Vierge-Mère, c'est à démolir cette croyance que s'emploie avant tout une critique qui se dit indépendante... Aussi ferons-nous de la naissance virginale l'objet principal de nos recherches (pp. II-III) » En effet, l'auteur esquisse l'histoire de ce dogme qu'il montre appuyé sur une tradition constante et qui remonte aux origines. En regard, il expose largement les objections rationalistes, depuis le naturalisme vieilli de Paulus jusqu'aux systèmes critiques les plus récents. « Il le fallait, dit-il, ne fût-ce que pour enlever aux adversaires le prétexte facile de dire que les apologistes catholiques laissent ignorer à leur public le véritable état des questions » (p. 67). La réponse est fournie en deux chapitres substantiels, où sont successivement résolues les difficultés qui proviennent des textes évangéliques, puis de leur comparaison avec les autres écrits du Nouveau Testament. Enfin un chapitre est consacré aux questions secondaires, telles que les cantiques rapportés par saint Luc, le recensement de Cyrinus, les apparitions angéliques, les généalogies du Sauveur, etc.

Nous ne pouvons suivre le P. D. dans le détail des multiples problèmes abordés par lui : cette brève analyse suffit à montrer l'intérêt de son livre et le nom de l'auteur est une garantie que le sujet est traité avec compétence. Dans un ouvrage dont la tenue scientifique est d'ailleurs excellente, on peut seulement regretter çà et là quelques vagues appels au sens commun, quelques formules de polémique facile ; mais sur une controverse si actuelle, le lecteur catholique n'en trouvera pas moins dans le P. D. un guide sûr, prudent et renseigné. Et puisque l'ouvrage fait partie d'une « Bibliothèque apologétique », qu'il nous soit permis de souhaiter que toutes les études de ce genre s'inspirent d'une érudition aussi étendue et d'une méthode aussi rigoureuse.

J. Rivière.

***

Le livre de M. J. Guibert : *Les Croyances religieuses et les Sciences de la nature* [1], « contient les huit leçons d'apologétique professées à l'Institut Catholique de Paris durant le semestre d'été 1907 ».

Après un premier chapitre sur « les conflits », M. G. aborde le problème de l'existence de Dieu. Il étudie d'abord la preuve du premier moteur. S'attachant à suivre la science sur son propre terrain, il établit son raisonnement sur un des principes les plus en vogue de nos jours : le principe de la dégradation de l'énergie. La dégradation de l'énergie dans l'univers fait prévoir une fin, suppose donc un commencement ; d'où, la nécessité d'un « premier moteur... que nous appelons Dieu ». Cette nécessité découle aussi des connaissances scientifiques actuelles sur « l'origine de la vie ». Malgré le bruit, d'ailleurs éphémère, fait autour des récentes

1. Un vol. in-12, 320 pp. Beauchesne, Paris, 1908.

expériences de M. Leduc (1906-07), le vieil adage reste toujours vrai : *Omne vivum ex vivo*. Au chapitre troisième, est développée la preuve de l'existence de Dieu tirée de « l'ordre du monde ». Puis, M.G. répond à l'objection de « l'évolution ». Loin de nier l'évolution, il s'en sert comme d'un « fait » qui « donne à l'ordre du monde un plus frappant relief ». « L'évolution est une histoire du monde, elle n'en est pas la cause; elle ne peut être conçue que comme un procédé de création, aux mains d'une intelligence souveraine ». Ce quatrième chapitre clôt l'étude des preuves de l'existence de Dieu « ayant trait aux sciences de la nature ».

Les deux chapitres suivants ont l'homme pour objet principal. L'auteur y prouve que « la vie de l'homme n'est pas réductible à la biologie » et que « le déterminisme de la nature n'est pas un cercle si rigide que l'homme ne puisse y introduire des actes libres et Dieu, des interventions miraculeuses ».

C'est dans les chapitres VII et VIII que se trouve la réponse aux principales objections de la préhistoire. L'homme n'est pas le terme d'une évolution. Même à l'état sauvage, il est plus qu'un animal; « l'évolution de l'animal en homme est une pure hypothèse, et une hypothèse invraisemblable, puisque jamais aucune observation n'a révélé un animal en train de conquérir les traits humains ». Quant aux prétendues contradictions entre « la Bible et la Science », examinant les diverses théories mises en avant pour les expliquer, M. G. se rallie résolument à celle des « emprunts scientifiques » qui, en même temps, « respecte le sens obvie du texte, l'inspiration et la science ». Dans deux appendices, cette théorie des emprunts scientifiques est développée et appliquée, en particulier, au problème de l'ancienneté du monde.

M. G. dit avec raison : « l'évolution de l'animal en homme est une pure hypothèse. » Il veut indiquer par là combien est gratuite l'affirmation de cette évolution. En effet, par définition, l'hypothèse est indémontrée, provisoire, sujette à des remaniements continuels. N'eût-il pas été grandement utile au but de l'auteur, puisqu'il s'adresse à la « masse ignorante », à laquelle ces précisions font défaut, de les mettre fortement en relief dès le début (dans le chapitre « le conflit » par exemple)? De même, dans l'analyse des « points de contact », on pourrait désirer une délimitation plus nette des domaines respectifs de la philosophie et des sciences de la nature. L'apologie la plus efficace consiste à montrer, comme le dit d'ailleurs plus loin, en passant, M. G., que « si nos croyances sont en conflit avec quelque chose, ce n'est ni avec les faits scientifiques, ni avec les exigences scientifiques, mais bien avec un certain courant métaphysique, hypocritement paré du manteau de la science ».

M. G. témoigne d'ailleurs d'une science exactement informée, au courant des découvertes les plus récentes et des théories les plus en vogue. Son livre est rédigé sous une forme didactique. La thèse à prouver est énoncée en tête de chaque chapitre. L'exposé des preuves est clair et précis. Aux difficultés franchement envisagées la réponse est toujours nette et lumineuse.

On ne peut espérer trouver en un volume de 320 pp. l'examen de toutes les objections soulevées de nos jours contre la foi, au nom de la science. Mais, si le détail des difficultés est, en général, sacrifié à l'exposé et à la démonstration des principes généraux de solution, ceux-ci, en revanche, sont fortement prouvés et présentés de façon à satisfaire les esprits les plus exigeants. Le livre de M. G. contribuera, assurément, suivant le vœu de l'auteur, à « rasséréner bien des âmes ». Z. CARRIÈRE.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Apologétique vivante : *Un chrétien*, journal d'un néo-converti par Lucien Roure, Paris. Lib. G. Beauchesne, 1908, brochure in-16, double couronne de 83 p. Psychologie d'une conversion, sous forme fictive, mais à l'aide d'éléments réels, vécus, assure l'auteur ; le démarquage n'aurait eu pour but que de respecter certaines convenances qui s'imposaient et de faciliter une synthèse à portée plus générale que la crise prise pour point de départ.

Rôle social et politique du clergé, trois lettres de Mgr l'évêque de Beauvais, Paris, Lib. G. Beauchesne, 1908, broch. in-16, de 50 pp. Réponse à deux questions posées dans *le Figaro* par M. de Narfon. Le vénérable auteur estime que « les grands séminaires n'ont d'autre tâche que de donner des principes essentiels de la science sociale... avant tout ils ont l'obligation de faire de bons philosophes et de solides théologiens ».

La Critique historique et l'Encyclique Pascendi, conférence qui devait être faite par Mgr l'évêque de Beauvais, Paris, Lib. G. Beauchesne, 1908, broch. in-16 de 31 pp. Esquisse sommaire de l'histoire de la critique depuis trois siècles, ses applications diverses, ses résultats. L'Encyclique *Pascendi* ne dit rien de la « critique prise en elle-même », elle ne s'occupe que « du critique moderniste ».

La Liberté intellectuelle après l'Encyclique Pascendi. Lettre de Mgr l'évêque de Beauvais à un député, Paris, lib. G. Beauchesne, 1908, in-12 de 43 pp. Mgr Douais s'attache à montrer ici qu'on aurait tort de voir dans l'Encyclique « la preuve d'une intransigeance absolue et d'une hostilité irréductible de l'Eglise contre la société moderne et même contre toute liberté intellectuelle ».

Ferdinand Brunetière, par George Fonsegrive, Paris, Lib. Bloud, 1908, in-16 de 101 pp. Une première partie est consacrée à l'homme, une seconde à l'œuvre, mais les deux visent surtout à marquer fortement les traits originaux du caractère de Brunetière, les étapes de son évolution vers le catholicisme, les principes inspirateurs de sa critique et les idées maîtresses de son apologétique.

Marc Sangnier, *Aux sources de l'éloquence*, lectures commentées, Paris, Lib. Bloud, 1908, in-8° de 401 pp., sorte de *contiones* dont les éléments ont été empruntés aux orateurs de tous les temps depuis Platon et Démosthène jusqu'à Gambetta, Jaurès, Albert de Mun, Brunetière, etc. Leur metteur en œuvre s'est uniquement proposé de « recueillir, presque au hasard, quelques-uns des plus nobles et des plus pathétiques accents de la parole humaine, non pas tant pour instruire que pour soutenir et réconforter ceux qui liront ce recueil ».

Newman, *Callista, esquisse du III^e siècle*, Roman traduit de l'anglais par Marie-Agnès Pérate. 1 vol. in-12 de 377 pages. Prix : 3 fr. 50. — Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda et C^ie, rue Bonaparte, 90, Paris.

A propos de ce livre, Newman a écrit : « C'est un effort pour imaginer et pour exprimer les sentiments et les relations mutuelles entre chrétiens et païens à l'époque du récit. » Et en effet on trouvera dans le roman, où

saint Cyprien a son rôle, un tableau de la vie chrétienne en Afrique au troisième siècle. Mais, comme il fallait s'y attendre, c'est surtout l'histoire des âmes, que le psychologue qu'était Newman a retracée. On est en présence d'un drame psychologique, dont l'épisode principal et presque unique est la conversion qui fait de Callista une chrétienne. Il faut lire ce livre pour apprécier le charme subtil et pénétrant de la fiction qui a prêté à la jeune Grecque de Sicca toutes les délicatesses et la complexité de l'apologétique newmanienne.

H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, xxviii-628 p., prix : 5 marks. Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1908.

Cette dixième édition de l'*Enchiridion* si nécessaire et si familier aux théologiens a été grandement augmentée et remaniée par le P. Bannwart. Le plus grand soin a été apporté à l'établissement du texte des documents. Des tables systématiques et alphabétiques rendent très facile l'usage de cette riche collection de documents.

J. Hergenroether, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, quatrième édition revue par Mgr Kirsch ; troisième volume, première partie : du début du xvi^e^ siècle jusqu'au milieu du xviii^e^, un volume in-8 de 433 pages, prix 6 marks. — Herder, Fribourg-en-Brisgau.

Mgr Kirsch pousse avec une ardeur infatigable la réédition si laborieuse de l'*Histoire ecclésiastique* d'Hergenröther. Nos lecteurs connaissent le caractère de cette *Histoire* de science étendue et solide, mais un peu impersonnelle. C'est dire que cette œuvre réalise à peu près tout ce qu'on est en droit d'attendre d'une histoire ecclésiastique aussi étendue, écrite par un seul auteur. Les livres de ce genre ne pourront être efficacement remplacés que par la collaboration d'un groupe d'historiens spécialistes. Jusqu'à ce moment, qui ne paraît pas prochain, le livre d'Hergenröther conservera toute son utilité. On sait que Mgr Kirsch l'améliore notablement, surtout en y ajoutant une bibliographie complète et au courant.

Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, éditée par E. Schwartz (petite édition), 1 volume grand in-8, 442 pages. 4 marks. — Librairie Hinrich, Leipzig, 1908.

L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe a été publiée par M. Schwartz dans la collection entreprise par l'Académie des sciences de Berlin sous le titre : *les Ecrivains grecs chrétiens des trois premiers siècles*. Vu l'importance de l'œuvre d'Eusèbe, les éditeurs se sont décidés à donner une petite édition du travail de Schwartz. Cette petite édition se distingue de la grande, d'abord en ce qu'elle ne donne que le texte grec, tandis que la grande édition y ajoute la traduction de Rufin ; et ensuite en ce que, quant à l'établissement du texte, elle ne donne qu'un choix de variantes. Cette dernière circonstance ne diminuera en rien la valeur de la petite édition. On sait que, pour l'indication des variantes, les éditeurs d'aujourd'hui, surtout ceux d'Allemagne, pèchent d'ordinaire par excès. La petite édition d'Eusèbe par Schwartz donne toutes les variantes qui ont un réel intérêt. Les tables de l'édition Schwartz paraîtront à la fin de cette année. Elles serviront pour la grande édition et pour la petite.

Theologischer Jahresbericht, IV. *Abtheilung : Kirchengeschichte*, 1 volume gr. in-8, de 601 pages, Leipzig, 1907. Nos lecteurs connaissent la grande bibliographie théologique publiée en Allemagne, qui donne l'indication et parfois un court résumé des travaux relatifs aux diverses spécialités de la science théologique. De là sept catalogues spéciaux. Pour l'année 1906,

l'inventaire nº 4, qui est relatif à la seule histoire ecclésiastique, contient 601 pages. On se fait difficilement une idée du labeur immense que suppose une pareille œuvre. Il y a là un témoignage particulièrement éloquent de l'ardeur méthodique et des ressources de toute espèce que les protestants d'Allemagne apportent aux études théologiques. L'utilité pratique d'un tel inventaire n'est pas moins manifeste. En quelques heures, on peut se mettre au courant, d'une manière sommaire, de l'état de la science quant à telle question donnée. Enfin, dans cette immense table des matières, les noms des travailleurs catholiques et protestants sont mentionnés côte à côte. Les rangs sont confondus et c'est là un spectacle pacifique après celui du conflit des doctrines et des systèmes. Les protestants en viennent à tenir compte du travail des catholiques. Mais leur progrès à cet égard est si lent ! Il ne suffit pas d'enregistrer ni même d'analyser les travaux des catholiques dans le *Theologischer Jahresbericht*. C'est dans les discussions historiques et théologiques qu'il faudrait avoir la patience de les lire et le courage de les citer. Mais, pour cela, il faut rompre avec de vieilles habitudes de défiance ou de dédain, et ce n'est pas l'œuvre d'un jour.

Saltet, *la Question Herzog-Dupin, contribution à l'histoire de la théologie française, pendant ces dernières années*, un volume in-12, de 286 p., 3 fr. — Toulouse, E. Privat; Paris, P. Lethielleux.

Le Gérant : P. Lethielleux.

Poitiers. — Imprimerie Blais et Roy, 7, rue Victor-Hugo.

SCIENCE ET RELIGION [1]

DEUXIÈME ARTICLE [2]

Les théories naturalistes n'expliquent pas le phénomène religieux : le culte de l'humanité ferme l'infini ; l'adoration de l'Inconnaissable fait dériver l'univers d'un Etre dont l'intelligence ne peut rien connaître, le cœur rien espérer ; le monisme identifie avec la religion un concept scientifique étranger aux sentiments qu'elle inspire et aux devoirs qu'elle impose ; le psychologisme élimine du fait religieux le caractère sacré qui est son élément spécifique : le sociologisme méconnaît la distinction nécessaire et parfois l'opposition radicale de la conscience religieuse et de la conscience sociale. Autant dire qu'Auguste Comte, Herbert Spencer, Hæckel, M. Ribot, M. Durkheim n'ont su trouver le principe qui réconcilie la Religion et la Science.

Les spiritualistes seront-ils plus heureux? c'est ce qu'il importe maintenant d'examiner.

I

Il y a plus de trente ans que parurent, en Allemagne, les ouvrages du théologien Albrecht Ritschl, dont les tendances, plutôt que la doctrine, sont désignées sous le nom de Dualisme radical. Elles consistent à dégager la Religion de tout ce qui n'est pas elle, et à poursuivre son évolution intégrale dans la sphère qui lui est propre.

Des éléments hétérogènes la compliquent et la corrompent : notions métaphysiques, concepts philosophiques, connaissances scientifiques n'ont rien de commun avec elle, parce qu'elle

1. A propos du livre de M. E. Boutroux, *Science et Religion*. Paris, 1908.
2. Voir *Bulletin* (1908), pp. 217-234.

est concrète, active et vivante, non construction abstraite et système intellectuel.

Plus encore, s'il est possible, elle est viciée par l'autorité extérieure qui prétend lui imposer sa forme et sa direction; elle est un sentiment intérieur, la conscience de l'existence et de l'activité humaines dans l'Infini et l'Eternel.

Schleiermacher a justement déterminé la spécificité de l'émotion religieuse; mais il n'en a pas suffisamment exprimé le contenu, ou l'aliment. Elle doit se nourrir des vérités religieuses universelles telles qu'elles nous apparaissent et se développent dans l'Evangile et dans l'Histoire.

Ces vérités sont des aspirations profondes de l'âme, mais elles sont appréciées par la conscience individuelle, non dans leur action métaphysique (objet des jugements existentiels), mais dans leur efficacité morale (objet des jugements de valeur).

Le péché et le bonheur, dont l'homme découvre en lui la souillure et le désir, sont affirmés, décrits en des Livres qui nous révèlent un Dieu saint et juste, un Dieu bon et miséricordieux. La Bible est indispensable pour transmettre et répandre les vérités qui groupent les fidèles, organisent leurs croyances, et réalisent la Religion sociale.

La Dogmatique ainsi édifiée n'est scientifique, philosophique ni dépendante d'une institution humaine : elle développe uniquement les germes découverts par la conscience dans l'Evangile et d'où fleurit la vie spirituelle et éternelle.

Ce christianisme, qui dérive de l'âme, sépare le monde moral, asile de la liberté, du monde physique, théâtre du déterminisme; la foi, expansion enthousiaste de l'âme, de la science, conclusion rigoureuse des faits; l'élan du cœur, des démarches de la raison.

Mais comme il est malaisé de réduire à l'unité les diverses expériences religieuses décrites dans les deux Testaments, celle d'Isaïe n'étant pas identique à celle de saint Paul, ou celle de saint Pierre étant assez diverse de celle de saint Jean, un disciple de Ritschl, Wilhelm Hermann, propose de

séparer le fondement de la foi, c'est-à-dire l'impression une et universelle produite dans toutes les âmes humaines, par exemple, la confiance en Jésus, de son contenu, c'est-à-dire, des expressions variées qu'elle revêt dans les expériences individuelles des croyants.

A. Sabatier s'est inspiré de l'esprit du Ritschlianisme. A ses yeux, la religion naît du conflit entre l'univers et l'homme, de la lutte entre la chair et l'esprit. De là une détresse dont la prière nous sauve. Car la prière suppose la présence de Dieu en l'homme, l'exaucement de la prière et la liberté de l'espérance. Dans la personne du Christ, cette religion s'est réalisée avec une admirable plénitude et un incomparable éclat. Il ne faut donc pas chercher une autre religion que le christianisme, dont le principe essentiel est la foi. Mais cette foi elle même n'est pas emprisonnée en des dogmes qui sont de purs symboles, dont la psychologie et l'histoire expliquent la naissance et l'évolution. La foi est essentielle ; son objet est contingent, changeant et progressif. Ainsi se réalise la conciliation entre ces deux antinomies : foi immuable, dogmatique contingente et transformable.

M. Boutroux fait observer que « la distinction de la foi et des credo, assimilée à celle de l'esprit et de la lettre, de l'âme et du corps, de la pensée et de la parole, de l'idée et de la forme est aujourd'hui en grande faveur ». Il lui reconnaît de grands avantages. La science est, autonome, la religion demeure libre : toutes deux sont indépendantes. La vie religieuse se nourrit d'émotions pieuses, non de connaissances théoriques. L'homme religieux est le mystique orienté vers l'action et vers l'avenir ; source d'énergies, d'enthousiasme, de consolations, de pureté, d'espérance, la piété se confond avec la vie intérieure et augmente incomparablement la valeur de l'homme.

Cependant il reconnaît que Ritschl ne saurait justifier la révélation objective. Hermann lui objecte les variétés des expériences religieuses, l'incertitude du canon scripturaire, les doutes suggérés, justifiés, propagés par la critique. Si un catholique invoque l'autorité infaillible d'un magistère vivant, un

protestant ne dispose pas de cette ressource. Mais, alors, nous voici réduits à extérioriser nos états d'âme, à les projeter dans une sphère religieuse qui est une création de notre esprit ; tout ce qui est réel s'évanouit. Ce système est « un subjectivisme sans contenu ». On exige la foi comme le fondement nécessaire de la Religion, mais pourquoi cette foi aurait-elle Jésus-Christ pour objet ? On suppose la conscience déjà chrétienne pour trouver en elle les éléments du christianisme ; mais si cette conscience est juive, musulmane, bouddhiste ou agnostique et sceptique, son « contenu » différera sensiblement de celle d'Augustin ou de Luther. Comment s'y prendra-t-on pour l'obliger à changer, à modifier ce contenu ?

D'autant plus que le croyant n'aura aucun droit à interdire au savant l'examen et la critique de son émotion. Pourquoi ce phénomène affectif serait-il soustrait aux prises des psychologues ? Ils en chercheront la genèse, ils en noteront les effets, ils en grouperont les signes, et réduiront l'activité religieuse, aussi bien que l'activité esthétique ou l'activité sociale, à un déploiement naturel des facultés humaines.

Nous ne pouvons que souscrire aux judicieuses et pénétrantes remarques de M. Boutroux.

II

Serait-il impossible d'emprunter aux savants eux-mêmes des armes contre la science, je veux dire contre ses prétentions, ses présomptions et ses usurpations ? Autrefois, elle se flattait d'atteindre *la chose en soi*, la réalité, l'être ; mais elle avoue aujourd'hui qu'elle n'a pour objet que les apparences, les phénomènes et les lois.

Demandez-lui quelle est l'essence de la matière et de la force, l'origine du mouvement, la nature de la sensation, l'acte libre, et généralement les causes, les essences et les fins, elle demeurera muette, à moins qu'elle ne consente à compromettre son autorité en des affirmations gratuites et téméraires, parce qu'elles ne découleront pas de son principe unique, l'expérience.

Bien plus, si Leibniz a pu dire : « *Et phenomena sunt realia* », les savants déclarent qu'ils sont bien empêchés de déterminer leur vraie nature : réduite à des rapports et à des mesures, leur connaissance purement quantitative ne représente leurs qualités, que d'une manière symbolique. Orientée vers la pratique, elle se préoccupe de l'utilité ; savoir pour prévoir et pourvoir, c'est leur devise et leur ambition.

Mais les savants ne s'occupent ni du beau ni du bien, ni du devoir ni du bonheur ; ils ne sauraient même définir l'utile. De quel droit réclameraient-ils à l'homme le dévouement, l'abnégation, indispensables pourtant à la vie pratique et à la vie sociale ?

Bien plus, la science n'est qu'une induction perfectionnée ; elle se préoccupe bien plus de découvrir et de maintenir la cohérence entre les postulats qu'elle admet, les définitions qu'elle formule, les conséquences qu'elle déduit, les applications qu'elle découvre, que d'obtenir la certitude. Car elle ne peut se développer et progresser qu'en affirmant la relation constante entre les phénomènes, ce qui n'est qu'une hypothèse. Les théories supposent une transformation des faits naturels en faits scientifiques ; elles exigent une interprétation méthodique de l'expérience. Pourvu qu'elle agisse sur les choses, elle s'accommode de ne point posséder leur représentation exacte : sait-elle même si elles existent ? Il lui suffit de connaître les rapports constants, de fournir des recettes empiriques, de traduire les perceptions du sens commun en un langage qui permette de les faire servir à son dessein : l'empire de l'homme sur la nature. Il est superflu de proclamer que ce dessein ne sera jamais parfaitement et complètement réalisé.

N'est-il pas légitime, dès lors, d'assimiler les principes des sciences à des croyances ? Et, s'il en est ainsi, elles laisseront le champ libre aux croyances religieuses. On est autorisé à prétendre qu'elles fourniront aux croyants eux-mêmes des moyens d'interpréter leur doctrine ; et, par exemple, il sera bien difficile à ceux-ci de négliger, et il leur serait périlleux de

dédaigner la notion qui paraît découler de tous les enseignements de la science : l'évolution.

Le fond métaphysique des religions sera identique à lui-même; mais ce fond est mystérieux et ineffable : il s'exprimera donc en formules contingentes, adaptées au mouvement de la pensée parmi les siècles et les races, influencées par des conceptions idéales variables et successives, par des systèmes philosophiques qui se détruisent et se remplacent.

Il n'y aura donc plus antagonisme, mais ressemblance entre les démarches de la science et les progrès de la Religion, et les théories de M. Poincaré ne seront pas un obstacle, mais un auxiliaire pour les spéculations religieuses de M. Le Roy.

M. Boutroux dénonce les illusions que favorise cette conception. Il ne faut pas se tromper sur la prétendue modestie de la science : elle prétend bien n'avoir jamais fait faillite ; elle entend bien n'accepter aucunes limites à ses progrès ; pourquoi ne pourrait-elle servir de base à une morale? La religion sera-t-elle jamais autre chose à ses yeux, qu'un ensemble de conceptions arbitraires? Elle n'est respectable que si elle est fondée sur des faits observables et orientée dans le même sens qu'elle-même.

D'autre part, il demeure toujours à craindre qu'une découverte ne ruine quelqu'une des affirmations auxquelles la foi adhère avec le plus de fermeté et d'ardeur ; s'insérer pour s'y retrancher dans les lacunes du savoir, c'est, pour la Religion, une position instable qui, demain peut-être, va lui être enlevée.

C'est pour cela, sans doute, que certains savants, ne s'en tenant plus aux conclusions négatives, font déposer l'évolutionnisme en faveur du christianisme et de ses dogmes. Il aboutirait, d'après Armand Sabatier et Olivier Logde, à la création, à la Providence, au *Pater* ; curieuses et louables tentatives pour montrer que la Science postule une réalité qu'elle ne peut directement et immédiatement atteindre et aspire à un au-delà qui la dépasse, mais qu'elle pressent. Elle implique des inconnues : force, matière, vie, origine, qui dépassent le

point de vue mécanique et ne s'éclairent que dans et par une métaphysique qui ouvre la porte à la Religion. Donc, sans le savoir, la Science se dirige vers elle.

Soit, répond M. Boutroux, mais si elle semble d'accord avec elle, c'est par hasard : en vérité, la Science ignore où elle va ; sa loi suprême est l'indépendance. D'autre part, la Religion a l'ambition de se développer en elle-même et par elle-même, suivant ses principes propres. Chacune des puissances rivales revendique son autonomie; elle y a droit et ce n'est pas un concordat qui établira entre elles une alliance contraire à leurs intérêts.

C'est « aux premiers principes de la vie intellectuelle et morale » que M. Boutroux fait appel pour essayer de les unir dans l'harmonie. La formule est trop vague et trop abstraite ; elle veut dire, sans doute, qu'il y a unité dans l'homme, que son devoir s'accorde avec son savoir, que la vérité ne peut être immorale, que la matière est soumise à l'esprit. Tout cela ne devient clair et décisif que si la Religion a,comme la science, la raison et la nature, une origine divine. Alors il n'est pas seulement possible, mais nécessaire, que les lois, les idées, les phénomènes soient en harmonie non seulement entre eux, mais avec les devoirs de la volonté, les aspirations du cœur, les croyances qui mettent l'intelligence et la liberté en rapport avec la cause première d'où dépendent l'univers visible et l'esprit invisible et avec la fin dernière vers laquelle ils doivent tendre.

III

Ce problème est posé en termes différents par le Pragmatisme, forme récente de la Philosophie de l'Action. Il s'agit de dépasser l'intellectualisme et de légitimer la raison elle-même, par l'Activité dont elle est une forme trop abstraite. Règles logiques, théories scientifiques, notions métaphysiques se rapportent à l'action. Ce sont des impératifs catégoriques : elles réussissent et elles aboutissent; donc elles sont justifiées. Dirigées vers l'action, c'est d'elle qu'elles sont engendrées,

suivant les diverses options que la vie nous offre, et parmi lesquelles nous choisissons celles qui s'adaptent à nos désirs, à nos prévisions, à notre idéal de vie. Nos jugements sont des déterminations de la volonté, bien plus encore que des affirmations de l'intelligence, et s'ils sont instables et mobiles, c'est qu'ils n'ont pas pour sujet l'être fixé et définitif, mais le devenir, dont l'essence sera conforme à la science et à la croyance que notre activité libre aura créées.

En Amérique, en Angleterre, en Italie, ce Pragmatisme défini par M. Schiller est exposé de diverses manières. Cependant, malgré ses diversités, son affirmation essentielle est que le critérium de la vérité est la bienfaisance ou l'efficacité pratique. Sans doute, les idées ne sont pas arbitraires et gratuites ; si l'on peut reconnaître qu'elles sont contingentes, il faut du moins n'accepter que celles qui sont fécondes. Il en est de même des hypothèses, parmi lesquelles on déclarera viables celles qui tendent à mettre dans le monde, qui apparaît multiple, complexe et discontinu, l'unité, la simplicité et la continuité. Et parce que ces tendances sont aussi les lois de la raison, la Science, qui semble ne chercher que l'utile, travaille au progrès de la raison qui se fait en agissant.

Parallèlement à la voie ou marchent plus ou moins résolument MM. Duhem, Milhaud, d'Adhémar — des savants — la philosophie s'engageait dans un chemin destiné à la conduire à la Religion intégrale : c'était le Dogmatisme moral échappant aux négations du phénoménisme, aux illusions de l'idéalisme, aux objections du criticisme, car il prenait pour base le fait inévitable et privilégié de l'action, remontait jusqu'à la volonté qui en est la source, et la suivait jusqu'à Dieu, qui en est le terme. Il s'agissait de découvrir et de préciser la tendance naturelle et profonde, inévitable et immuable de la volonté, au-dessous des volitions contingentes, éphémères et inefficaces qui la recouvrent et la déforment.

Le dessein que l'action travaille à réaliser dépasse l'activité scientifique, psychologique, morale et sociale de l'homme. Dans aucune de ces sphères son pouvoir n'est adéquat à sa

volonté ; il attend, il postule un surcroît, un secours qui lui apparaît à la fois immanent — puisqu'il est en lui — et transcendant — puisqu'il le dépasse. Il cherche dans son âme et il trouve, plus haut qu'elle, le Dieu qui, l'ayant créée, la gouverne, la perfectionne, l'enrichit et l'élève à un état que sa nature n'exige pas et que sa puissance ne pourrait atteindre : c'est le surnaturel, puisqu'il implique la foi, l'espérance et l'amour, c'est-à-dire, la vie religieuse.

Mais l'auteur de la *Philosophie de l'Action*, M. Blondel, s'arrête aux portes de la dogmatique. MM. Le Roy et Tyrrel vont plus loin que lui. Qu'est-ce qu'un dogme? C'est, disent-ils, une proposition négative destinée à proscrire les conceptions religieuses erronées, une formule symbolique forcément confuse et obscure, et même inintelligible, à moins qu'on ne l'envisage comme une règle pratique, — contenant sans doute des conceptions théoriques, suggérant des pensées — mais, avant tout, exigeant des attitudes justifiées par les analogies que présentent les vérités religieuses, les mystères, avec les objets de notre expérience et les idées de notre raison.

Les propositions dogmatiques ne peuvent servir à l'intelligence et à la transmission des vérités qu'elles renferment qu'en s'adaptant au langage humain. Elles gardent les traces des doctrines philosophiques auxquelles elles empruntent leurs moyens d'expression et participent à leur faiblesse. Leur sens profond se dérobe sous les imperfections des formules, les dépasse, les fait éclater, les renouvelle au cours des siècles, mais le commandement divin qu'elles traduisent est toujours impérieux et bienfaisant.

La science, épanouissement de la vie intellectuelle dont le monde est l'objet, la religion, pleine réalisation de l'activité volontaire, dont Dieu est la fin, se rejoignent dans l'homme et vont au devant l'une de l'autre. Ce qui fait leur unité, c'est l'action humaine d'où elles surgissent l'une et l'autre ; leur source est la vie humaine dans son expansion vers le monde extérieur et dans sa concentration autour de son principe intérieur et suprême.

M. Boutroux applaudit à cet effort généreux pour découvrir, au fond de l'être, l'unité et l'harmonie de toutes les manifestations et de toutes les aspirations de notre nature. Il lui reproche pourtant de ne pas définir l'activité d'où découlent les tendances scientifiques et les tendances religieuses. Leur distinction est-elle déterminée par les caractères opposés de l'intelligence et de la volonté? Mais quels sont au juste ces caractères? Les idées ne sont-elles pas des germes d'actions ; nos volitions ne sont-elles pas pénétrées de pensée ?

Serait-il vrai que la science est une construction intellectuelle, sans rapport avec les faits? Mais on ne soutiendra pas sans doute qu'elle fabrique les phénomènes qui sont la base de ses applications, de ses inductions et de ses théories. « La science implique la raison, le sens de l'être, de l'ordre, de l'harmonie ».

Le pragmatisme religieux réduit-il la religion au sentiment ? Rien n'est plus individuel, indéterminé ou subjectif ; sa valeur dépend de la pensée qui l'inspire et l'anime. Evoque-t-il l'action ? L'action est une pensée réalisée; elle est bonne ou mauvaise selon que la pensée est vraie ou fausse. Sans une croyance, le précepte fondé sur elle est illégitime, le rite qui n'a d'autre raison que de la traduire sous une forme sensible est inefficace.

Ce n'est donc pas le Pragmatisme ou la *vérité en fonction de vie*, qui résoudra le problème et établira l'accord désiré.

IV

Aussi bien, le problème est-il mal posé : car, si le fait religieux était un fait psychologique, on pourrait le classer parmi les faits scientifiques, en décrire les caractères, en déterminer les lois. Peut-être conclura-t-on alors, avec W. James, que la réalité religieuse, vivante et féconde, n'est autre qu'une expérience *sui generis* dont il importe de préciser la nature et la valeur.

Les institutions religieuses ne sont que les réalisations des

idées et des sentiments qui constituent la vie religieuse, personnelle et intérieure, qui s'est déployée avec une intensité singulière, en certains hommes de génie, parmi lesquels s'érigent les fondateurs des religions.

Les phénomènes religieux sont des modifications de la personnalité ; à cet égard, ils présentent des ressemblances avec les phénomènes hypnotiques : hallucinations, extases, etc. Mais la ressemblance n'est point parfaite et les effets sont assez différents. La tonalité religieuse est, en partie, réglée par les dispositions optimistes ou pessimistes qui sont exclusives ou alternantes en certains sujets. Le passage d'un état à l'autre, la conversion, s'explique par des altérations ou des substitutions de personnalité.

La religion serait donc un cas pathologique ! A Dieu ne plaise ! Tandis que la maladie déprime et dégrade, la vie religieuse exalte et fortifie ; l'une n'est fertile qu'en douleurs, l'autre est féconde en bienfaits. L'intelligence, la volonté, le cœur sont exercés, chez l'homme religieux, avec une plénitude, une richesse singulières. Il ressent une confiance, une joie, un sentiment d'harmonie, de puissance, d'abandon, qui caractérisent l'expérience religieuse et ne dépendent pas des diverses formes qu'elle revêt.

A cette union avec Dieu, dont les mystiques ont conscience, s'ajoutent ou se mêlent, selon les caractères, les tempéraments, les convictions, les états affectifs des divers sujets, des croyances et des théories qui transforment la religion en théologie, de plus en plus systématique et abstraite, qui complique toujours, enrichit parfois et altère souvent l'expérience intérieure.

Pour apprécier la vie religieuse, il ne faut pas lui appliquer les jugements d'origine, mais les jugements de valeur. Quelle que soit en effet sa provenance, elle produit en l'homme la sainteté. W. James examine et critique toutes ses manifestations : dévotion, charité, énergie, pureté, austérité, obéissance, pauvreté, humilité. On peut blâmer des étroitesses, des excès, des fanatismes, des privations inutiles et même des sacrifices

nuisibles, mais il n'en faut pas moins avouer que la religion agrandit et embellit l'humanité ; mettez en regard le saint et l'homme de proie — (il semble que le psychologue américain veuille réfuter ici l'auteur de Zarathoustra) et vous serez facilement convaincu que le Saint est le véritable *surhomme ;* il accomplit de vrais miracles, et les sociétés lui doivent en partie leur progrès moral et leur bien-être matériel.

Si nous essayons d'évaluer le sens et la portée des croyances individuelles, les mystiques nous affirmeront qu'elles possèdent un pouvoir incontestable pour évoquer, éveiller, exciter, fortifier la conscience religieuse, mais elles ne procurent guère à l'esprit des connaissances distinctes ; d'autre part des philosophes essaient de démontrer rationnellement les vérités religieuses, mais Dieu n'est pas objet de science, on ne le démontre pas et ses attributs, ordinairement indéfinissables, n'exercent guère d'influence sur la vie morale.

Sommes-nous donc réduits à un sentiment, c'est-à-dire à un état purement subjectif? La solution doit être cherchée dans le subconscient. L'hypothèse récente de Myers, va nous aider à résoudre ce problème : en chaque personne humaine on distingue un noyau, foyer central, moi empirique caractérisé par des états de conscience claire ; une région moyenne, atmosphère enveloppant le centre psychique, où la lumière mentale diminue progressivement par des dégradations insensibles, des ombres de plus en plus épaisses, jusqu'à la troisième zone, celle où réside le moi subliminal. Les invasions de celui-ci dans le premier, de l'inconscience à la conscience, produisent les lueurs qui traversent le pénombre de la région marginale pour atteindre le foyer central ; leur action sur celui-ci est extérieure puisqu'elle le pénètre, en modifie le rayonnement ; c'est comme une révélation transcendante à l'égard de la conscience qu'elle dépasse, immanente, puisqu'elle constitue avec elle une seule et même personnalité.

Cette action de l'Inconscient, dans lequel nous sommes baignés, où nous puisons si largement les trésors de notre vie intellectuelle et affective, où s'enfoncent, comme dans un

terrain obscur et fécond, les racines de notre être et auquel nous empruntons la sève qui s'épanouit dans les fleurs de nos sentiments et les fruits de nos œuvres, telle est la cause puissante des phénomènes religieux, l'explication décisive de leurs caractères propres, et la raison de leur universalité.

Chaque religion positive est une institution sociale organisée par des surcroyances communes dues aux imaginations, aux illusions et aux désirs des hommes et en rapport avec l'époque de leur existence, le degré de leur civilisation, l'état de leur âme. Elles tendent à extérioriser ce Dieu auquel les hommes se confient et permettent d'espérer une vie immortelle, dont il est imprudent d'affirmer la certitude et de définir la forme. Il importe surtout que les fins idéales qui nous sont chères soient idéalement poursuivies.

On a dit à l'illustre psychologue américain : « Comment pouvez-vous confondre l'expérience religieuse avec l'espérance scientifique ? L'une est subjective, individuelle, consciente ; l'autre tend à être objective, impersonnelle, abstraite ; la religion implique la finalité, se préoccupe d'utilité et de valeur, la science cherche les rapports constants et ne fait rien intervenir dans son étude que les faits et leur déterminisme. » Il répond qu'il y a des lois de l'expérience religieuse : la foi produit son objet et ses effets d'une manière constante. « Science et religion, nous dit-il, sont deux clefs également authentiques dont nous disposons pour ouvrir les trésors de l'univers. » L'une et l'autre sont vérifiables et coéternelles.

Aussi bien le champ de la conscience est le théâtre de toutes nos représentations, et la clarté apparente de nos connaissances provient des fragments que nous découpons dans la réalité pour l'adapter à notre usage ; la précision de la science est illusoire ; après et avant un fait, autour de lui, dans la connaissance que nous en avons, il y a une série d'autres faits plus ou moins en relation avec lui, d'images plus ou moins vives, d'idées plus ou moins nettes. La religion, d'autre part, rétablit la continuité entre l'univers et nous, réalise le moi humain dans toute son étendue et toute son intensité, puisqu'elle le

prolonge dans l'Inconscient. Elle n'est donc pas opposée à la Science ; elle la complète, elle la supplée. Elle ne sera vaincue ni détrônée par elle, à moins qu'elle ne s'obstine à proposer des dogmes contradictoires aux faits qu'elle observe, aux lois qu'elle découvre, aux principes qu'elle applique.

Le critique constate que, pour W. James, la religion « est le sentiment d'un accord spontané ou restauré de l'homme avec lui-même, de l'homme donné avec l'homme idéal : la communication de l'homme avec un être plus grand que lui, lequel produit cet accord et se manifeste comme une source inépuisable d'énergie et de puissance. » Il le félicite d'éliminer décidément de l'essence de la religion, les dogmes, les rites, les traditions. Elle se réduit au mysticisme, dégagé des visions et des extases « qui ne lui sont pas essentielles » et « ramené à son principe, l'intensité et l'élargissement de la vie intérieure ». Ce n'est plus une construction définitive, mais une évolution ; ce n'est pas un état de contemplation passive, mais l'exaltation de l'activité. Tendant, comme la science, au bonheur et à la puissance de l'homme, elle fait partie de sa vie normale, est justifiée par ses besoins, favorisée par ses aspirations, destinée à conserver et à accroître toutes les forces vives qui sont en lui. Elles procèdent l'une et l'autre par expérience, induction et hypothèse ; elles ont « un même champ : la conscience humaine, dont la religion est le tout, la science une partie ».

Cependant, M. Boutroux fait entendre à l'auteur des *Variétés de l'Expérience religieuse* les objections des savants. Le fait scientifique, est susceptible d'être observé, classé, interprété de la même manière par tous ; le fait religieux est individuel et semble incommunicable. « Je sens en moi l'action divine » n'est pas identique à « Dieu agit en moi ».

Le « moi subliminal » ne serait-il pas un rétrécissement du champ de conscience, un appauvrissement de notre vie psychologique, une trace de notre activité confuse, un résidu de nos émotions, de nos images, de nos perceptions, de nos raisonnements ? Il ne devient réel pour la conscience qu'en y

entrant, en prenant la forme subjective, en provoquant un acte de foi qui dépasse l'expérience; mais si la croyance est un élément essentiel de la religion, de quel droit ramener la religion à une expérience?

Les hommes religieux, à leur tour, se plaignent de l'inévitable individualisme de la religion ainsi entendue; la forme sociale, non seulement ne lui est pas nécessaire, mais semble lui être interdite ; sans institutions et sans croyances, la religion est une âme désincarnée et « il n'y a de vie en ce monde que pour les âmes unies à des corps ».

Nous dirions plus brièvement : les expériences religieuses, telles que les décrit M. James, se présentent comme des hallucinations. C'est pur hasard, si à ces impressions subjectives correspondent des réalités ; rien ne prouve qu'elles soient des « hallucinations vraies ». En tout cas, ce Dieu auquel elles nous unissent, il est bien évident qu'il n'est pas une Personne ; il n'est pas certain qu'il soit quelque chose.

Toutes les vérités de détail, toutes les observations, toutes les remarques judicieuses, toutes les analyses fines et pénétrantes de M. James n'empêchent pas son système d'être parfaitement gratuit, absolument inefficace et de ne laisser subsister aucun des éléments d'une vraie Religion.

V

Le conflit subsiste : ce n'est pas la contradiction de deux concepts, c'est la lutte de deux êtres ; chacun tend à dominer et à anéantir l'autre ; pourtant tous deux persévèrent dans l'existence, avec une vitalité, des réserves d'énergie, des puissances de régénération qui ne laissent prévoir la victoire décisive et le triomphe définitif d'aucun des deux, telle est la conclusion de M. Boutroux. Aussi bien l'opposition est-elle surtout flagrante entre l'esprit scientifique ou libre recherche et l'esprit religieux ou croyance imposée. Il ne faut pas songer à la « cloison étanche » qui imposerait à une personne unique un dualisme inconcevable et immoral, mais à deux directions

possibles de l'activité humaine. Sont-elles nécessairement divergentes? Est-il impossible de les unir, de les accorder de les concilier dans l'unité vivante et harmonieuse de l'âme?

l'osséder des connaissances certaines, durables, indéfiniment perfectibles, agir sur la nature, tel est, surtout depuis la Renaissance, l'objet de la science. Le moyen unique, inviolable, est l'expérience : le fait constaté, classé, fixé, interprété, traduit par un symbole.

La science s'est assimilé les concepts métaphysiques de substance, de causalité, d'unité devenus pour elle la connaissance des phénomènes, leur solidarité, leur systématisation. Elle cherche à construire ainsi la synthèse des conditions de leur apparition, de leur action réciproque, de leur généralisation.

Le concept d'évolution détruisant la stabilité de la nature faussement imaginée oblige les savants à déclarer que toute science est approximative, provisoire et modifiable. Mais l'ambition scientifique n'est point, pour cela, apaisée ou amoindrie : elle ne souffre pas qu'on dresse devant elle l'inconnaissable; elle n'admet pas de réalité inexplicable. L'inconnu subsiste, mais il diminue de jour en jour : il n'y a point, il ne peut y avoir des faits miraculeux ou des forces mystérieuses, mais seulement des faits dont on n'a pas encore découvert la loi, des forces dont on n'a pas déterminé l'action.

Reste-t-il encore une place pour l'esprit religieux?

Néanmoins, l'esprit religieux revendique le droit de considérer les choses sous un autre aspect, de nouer avec l'être des relations différentes, d'employer la raison à un usage spécial, d'une manière plus large et plus profonde, en harmonie avec des sentiments que la science ne satisfait pas. La Religion sauvegarde la valeur de l'individu, allie sa destinée à celle des autres personnes humaines.

Elle exerce des opérations mentales distinctes : la foi, adhésion de l'esprit ne répondant à aucune évidence, mais déterminée par des motifs approuvés par la raison; le pressentiment, la création d'un objet auquel cette foi seule donne

souvent l'existence, l'amour de cet idéal conçu par elle, et dépassant la nature ; la pratique, la conduite de la vie, la morale sont influencées, dirigées, transformées par cet esprit religieux.

Mais, enfin, quelle est l'origine de cet esprit? C'est le devoir, « l'objet le plus haut, le plus parfait qu'il nous soit possible de concevoir ». Pourtant la religion ne se confond pas avec la morale; elle lui ajoute les secours nécessaires pour pratiquer le devoir, l'union avec le Père de tout ce qui est, de tout ce qui peut être, la supériorité de la vie intérieure.

Parce qu'elle répond à des besoins inhérents à notre nature, on peut espérer qu'elle durera autant qu'elle, pourvu qu'elle soit assez souple pour s'adapter aux conditions de la vie humaine, qu'elle s'affranchisse d'une lettre immuable et muette, ne se confonde pas avec ses formes contingentes ; ne s'enchaîne pas à des croyances surannées. Certes les dogmes, les rites, les œuvres sont à la fois un produit, une sauvegarde de l'esprit religieux, mais ils n'ont pour objet que de déterminer, d'exprimer le sentiment d'où la religion procède et auquel elle aboutit.

Compréhensif, généreux, accueillant, cet état d'âme porte les hommes vraiment religieux, non à tolérer, mais à aimer les diversités religieuses qui sont, « à ses yeux, des pièces de l'harmonie universelle, l'être des autres hommes », et sans doute, aussi, à considérer d'un regard paisible la science qui lui est hostile et à respecter son autonomie.

Les idées de M. Boutroux sont dignes d'attention, de réflexion et d'intérêt. Plusieurs d'entre elles sont justes et belles : beaucoup d'autres devraient être longuement discutées.

Qu'il nous suffise, pour le moment, de faire remarquer la confusion perpétuelle entre la religion naturelle et la religion surnaturelle ; l'exclusion presque totale des catégories du vrai et du faux, en matière religieuse ; l'adoption, à égal titre, de toutes les formes par lesquelles s'exprime ce sentiment auquel la Religion est réduite, ce qui est, au fond, la négation de toute Religion révélée.

Or, est-il philosophique d'éliminer, comme par une fin de

non-recevoir, la conciliation proposée par le Christianisme pour unir la science et la foi ? En ce livre, où sont examinées les tentatives de Comte ou de Ritschl, de M. Ribot ou de M. James, pourquoi n'est-il jamais question de la solution catholique ? Saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Bossuet, Newman étaient des hommes de pensée ; ils n'ont jamais cru qu'il y eût antagonisme entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux. Pour n'être physicien ou physiologiste en aucune sorte, l'auteur de la *Somme théologique* n'en a pas moins fait, à diverses reprises, la théorie de la Science : vérité, évidence, certitude, autant de notions qu'il a scrutées plus profondément qu'un Descartes ou un Leibniz. Il n'a jamais confondu l'esprit scientifique et l'esprit religieux ; il a nettement circonscrit leur domaine, hautement revendiqué leurs droits, fièrement proclamé leur harmonie.

M. Boutroux me dirait sans doute qu'il n'est question dans son ouvrage que des théories contemporaines. Mais Lacordaire, Gratry, Ollé-Laprune nous ont présenté les thèses catholiques, identiques, en leur substance, avec celle du Docteur Angélique : pourquoi les dédaigner ou les omettre ? Peut-être en les étudiant avec sa largeur d'esprit, sa pénétration, sa sincérité, M. Boutroux se serait-il convaincu que la Religion est tout autre chose qu'un « sentiment » ; qu'elle est une réalité dont l'origine est divine, qu'elle est à la fois universelle et jalousement exclusive, et que tout, dans ses dogmes, ses lois et ses rites, ses institutions et ses traditions, démontre et confirme la parole de la grande assemblée religieuse du Vatican : « *Inter fidem et rationem nulla unquam vera dissensio esse potest.* »

L. Maisonneuve.

UN INCIDENT MODERNISTE

[Sous ce titre, M. le Professeur H. Schrörs, de la Faculté de Théologie de Bonn, a publié, dans la *Literarische Beilage* de la *Kölnische Volkszeitung* du 30 juillet, un article dont nous nous permettons de reproduire les conclusions. Cet article est relatif aux exposés du *Bulletin* [1] sur la question Herzog-Dupin et au récent volume de notre collègue M. Saltet [2]. Le *Bulletin* doit à ses lecteurs une explication définitive sur cette controverse. Dans l'impossibilité de citer les divers articles [3] de la critique sur cette question, il choisit, parmi eux, l'un des plus autorisés, d'ailleurs représentatif des autres.]

Ces derniers mois, ceux qui ont suivi les journaux et les Revues catholiques de France ont été témoins d'un spectacle sans précédent dans l'histoire ecclésiastique récente, remonterait-on même cent ans et plus en arrière. C'était une véritable exécution : l'exécution littéraire et ecclésiastique d'un théologien qui est devenu son propre plagiaire et qui, avec les mêmes matériaux scientifiques, a écrit d'abord dans un sens orthodoxe et ensuite, — naturellement sous un pseudonyme, — dans l'esprit le plus tristement hostile à la foi. Quelque pénible qu'ait été pour tous cette tombée de masque, elle était pourtant une action libératrice. C'est un trait de lumière qui a illuminé les agissements des porte-parole du modernisme et qui a montré (chose manifeste dès le début pour les observateurs clairvoyants) combien petit est le nombre et combien léger est l'équipement scientifique des modernistes. Aussi ces événements intéressent-ils les lecteurs allemands. Il s'agit d'un scandale qui ne touche pas seulement l'Eglise de France... [Suit un résumé des faits connus de nos lecteurs.]

Ces faits ont été établis par M. Saltet dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, dans deux études [4] très pleines. Ses preuves sont écrasantes, conduites suivant toutes les règles de la méthode critique. Pour tout lecteur impartial, le moindre doute ne saurait subsister. Si, pour un écrit quelconque de l'antiquité, la question d'auteur et la critique des

1. Voir *Bulletin* (1908), pp. 73-89; 109-130; 169-172; 213-214.

2. L. Saltet, *la Question Herzog-Dupin, Contribution à l'histoire de la théologie française pendant ces dernières années*, un volume in-12, Toulouse, Privat; Paris Lethielleux, 1908.

3. Voici la référence des principaux de ces articles, dans l'ordre chronologique : *La Croix* des 12 juillet et 9 août. — *Les Questions ecclésiastiques* publiées par des professeurs des Facultés catholiques de Lille, juillet, pp. 38-46; août, pp. 138-145. — *La Scuola cattolica*, publiée par la Faculté de théologie de Milan, août, p. 263. — Articles de M. Portalié dans *les Etudes* des 5-20 août, 5-20 septembre et 5 octobre 1908. — Article de M. J. Besson dans la *Nouvelle Revue théologique*, août, pp. 504-507. — Chronique de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, publiée par l'Université de Louvain, juillet, pp. 627-628; octobre, pp. 863-864. — Article de *La Civiltà cattolica* du 5 septembre 1908, pp. 581-592. — Article de Mgr Baudrillart, dans *la Revue pratique d'apologétique* du 15 septembre. — Article de dom Besse dans la *Gazette de France* du 3 octobre. — Note de la *Theologische Revue*, publiée par la Faculté de théologie de Münster, 10 octobre, col. 502-503. — A l'article de M. E. Buonaiuti, qui a paru dans la *Rivista storico-critica* de Rome, septembre, pp. 726-727, M. Saltet a fait une réponse qui paraîtra dans le prochain numéro de la *Rivista*. — Les notes entre crochets, qui suivent, sont de la Rédaction du *Bulletin*.

4. [Les deux articles du *Bulletin* de mars et avril 1908.]

sources étaient résolues avec une méthode aussi pénétrante et des arguments aussi concordants, ce serait pour la science une sentence définitive : *res acta est*.

Et cependant M. Turmel se taisait. Il s'est tu lorsque, de tous côtés, il lui fut objecté que son honneur exigeait impérieusement une réponse, soit protestation, soit solution de l'énigme. Lui, l'écrivain, lui, le critique qui, par ailleurs et dans la plus large mesure, exerçait le droit de discussion publique sur les autres, — supérieur, il se refusait expressément à toute explication. Au lieu de cela, il cherchait à s'abriter sous l'autorité de son archevêque, lui écrivant une lettre [1] dans laquelle il disait n'être ni Dupin ni Herzog, et que ses livres et ses *manuscrits* avaient été pillés. D'ailleurs, pas un seul mot pour dire dans quelles mains ces fatals manuscrits étaient tombés et pas un mouvement du petit doigt pour découvrir l'auteur de cet abus de confiance. L'opinion publique ne se tint pas pour satisfaite. Bien plus, elle demanda énergiquement plus de lumière. Alors partit une seconde lettre [2] à l'Archevêque de Rennes. L'auteur garantissait sa foi orthodoxe, déclinait toute complicité dans les publications faites et, — en contradiction avec les faits, — voulait concéder seulement « des coïncidences d'ordre technique et non d'ordre doctrinal » entre ses propres travaux et ceux de son sosie. Mais, encore une fois, pas une syllabe qui soulevât assez un coin du voile pour que sa responsabilité personnelle parût écartée.

Il est acquis que, jusqu'ici, pèse sur M. Turmel le grave soupçon, pour ne rien dire de plus, d'avoir joué le double jeu d'écrire simultanément en orthodoxe, sous son propre nom, et en incrédule, sous un faux nom. Si l'on veut être absolument réservé, on peut accorder la possibilité que d'autres aient remanié ses manuscrits et les aient donnés à l'impression, — et cela avec ou sans son assentiment. Dans le premier cas, c'est lui le coupable responsable ; dans le second, il a le droit et le devoir de clouer le coupable au pilori. A elles seules, ses si solennelles assurances qu'il est, en tout, un fils croyant de l'Eglise ne peuvent pas complètement chasser la pensée que là se cache un jeu bien connu, la comptabilité en partie double des modernistes, d'après lesquels l'objet de la foi et celui de la science théologique sont réellement distincts et étrangers l'un à l'autre, en sorte

1. [C'est la première lettre de M. Turmel, reproduite dans le *Bulletin* (1908), p. 178. Sur cette lettre, M. Portalié a publié la déclaration suivante, dans les *Etudes* du 20 août, p. 506 : « Nous avons à ajouter une information récente, d'une gravité exceptionnelle : la première lettre de M. Turmel à S. Gr. l'archevêque de Rennes renfermait une inexactitude qui sera sévèrement appréciée. Nous savons de source très sûre que le membre de phrase, « j'ai donné des explications dont Votre Grandeur a reconnu le bien-fondé », portait à faux. Dans l'entretien du 10 mai, le seul que Sa Grandeur ait jamais eu avec M. Turmel, celui-ci « a déclaré devant Dieu qu'il n'était ni Herzog ni Dupin », et le digne prélat a reçu cette déclaration avec une paternelle satisfaction. Quant aux explications données, jamais il n'a eu même la pensée d'en reconnaître le bien-fondé. C'est même parce que ces explications lui ont paru insuffisantes et que cette formule inattendue l'étonna douloureusement, que Sa Grandeur a demandé une nouvelle lettre et a tracé elle-même les grandes lignes de la profession de foi exigée de M. Turmel. Celui-ci l'envoya aussitôt, et c'est tout le sujet de « la grande joie » du pontife dans sa lettre au journal *la Croix*. »

Dans le même article de M. Portalié, p. 520, n. 1, on lit : « L'identité de M. Turmel avec Denys Lenain a été reconnue par M. Turmel, il y a plusieurs années. Elle est, du reste, indiscutable. » Denys Lenain est l'auteur pseudonyme de trois articles publiés dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* de 1900 et 1901. Cf. L. Saltet, *op. cit.*, pp. 209-242.]

2. [*Bulletin* (1908), p. 213.

qu'en même temps la foi peut dire *oui* et la science *non*. (*Encyclique « Pascendi »* § 10.)

Etant données, d'une part, les preuves écrasantes que M. Saltet a accumulées et, d'autre part, l'attitude de M. Turmel jusqu'à l'heure présente, il est inconcevable qu'il puisse encore, en France, y avoir des écrivains catholiques pour défendre M. Turmel et pour attaquer M. Saltet, à cause de son initiative pleine de caractère et de courage. Des questions d'un intérêt général, dans l'Eglise, doivent être traitées dans la pleine lumière de la publicité. Les salles discrètes d'un palais épiscopal ne sont pas l'endroit où puissent prendre fin des abus et des scandales publics. A notre époque, rien ne nuit davantage à l'Eglise que de traiter de pareilles affaires par le système du silence, des palliatifs et du support.

Aussi le professeur de Toulouse a-t-il bien fait de soumettre toute l'affaire au grand public par un mémoire qui vient de paraître.

En conclusion, l'auteur a ajouté de *simples réflexions*, très dignes de remarque, qui révèlent la cause profonde de cet « abcès dans la littérature ecclésiastique française à notre époque ». Cette cause est dans le manque d'une critique scientifique qui intervienne aussitôt avec sérieux et indépendance, manque qui se fait sentir depuis l'affaiblissement du *Bulletin critique* de Paris, qui naguère, sous la direction de Mgr Duchesne, tenait le fouet et purifiait le temple... Une des plus nobles missions des Facultés catholiques françaises sera de servir de régulateur indépendant et de critique sincère du mouvement théologique. Cela aussi est une fonction nécessaire dans l'organisme ecclésiastique. Ni l'autorité ecclésiastique ni des journaux et des Revues de taille ordinaire ne peuvent en tenir lieu.

L'affaire Turmel, dévoilée dans son fond, est un exemple classique des procédés et de l'impuissance scientifique des modernistes. Jamais une exposition ouverte, honnête et complète du système, comme d'ailleurs l'encyclique pontificale s'en plaint très justement. Toujours seulement quelques pierres d'attente et des idées simplement indiquées, que l'on se garde bien de montrer dans leur plein développement. Toujours une manière de se dérober devant la discussion scientifique et de battre en retraite sur le Parnasse inaccessible d'une méthode supérieure. Toujours jouer à cache-cache avec des pseudonymes et provoquer l'illusion qu'on se trouve en présence d'une phalange de savants. Depuis les jours du jansénisme, il n'y a pas eu de théologie plus astucieuse, plus hautaine et plus déloyale que celle-là.

Heinrich Schrörs.

Bonn.

NOTES ET CRITIQUES

Dans l'étude de la Bible, on a toujours trouvé grand intérêt à rapprocher les mœurs des Juifs des mœurs des Orientaux, et particulièrement des Arabes. Elles se ressemblent, en effet, moins peut-être par suite de leur commune origine déjà fort lointaine, qu'en raison de l'identité des circonstances matérielles : nature du sol, climat, situation économique, etc., au sein desquelles s'est écoulée la vie de ces peuples. Ces circonstances étant ou, après une crise politique, tendant à être les mêmes, les mœurs aussi subsistent ou se reforment toujours à peu près identiques. C'est pourquoi l'on dit couramment que l'Orient est immobile.

Mais voici que l'Orient bouge. En Turquie comme en Perse, des constitutions, inspirées des principes de 1789, substituent un peu de liberté à un despotisme sans frein. Les chemins de fer se construisent avec rapidité et refoulent, vers les déserts improductifs, les caravanes dandinantes de chameaux. Le fusil à tir rapide et le revolver dernier modèle remplacent l'arc et le javelot, et suppriment ces apostrophes dépourvues d'aménité que les combattants échangeaient avant d'en venir aux coups. Mille transformations s'opèrent. L'Orient cesse d'être immobile et, dans un petit nombre d'années, c'en sera fait de sa physionomie pittoresque et somme toute attachante, si le fanatisme musulman n'y met bon ordre.

Cette physionomie s'estompe déjà. Avant que peut-être elle s'évanouisse le P. A. Jaussen, O. P., a voulu la fixer pour la région plus biblique et, relativement peu occidentalisée du pays de Moab, au delà du Jourdain et de la Mer Morte[1]. Son ouvrage, précédé d'une préface alerte du R. P. Lagrange, après une introduction indiquant la méthode de recherches et esquissant le milieu géographique, traite successivement de la famille, de la tribu, du droit coutumier, de la vie économique et de la religion des Arabes, tant nomades que semi-sédentaires, qui campent ou habitent entre Ammân et Pétra. Divers appendices donnent le catalogue des tribus de Moab et du Nedjeb, et l'histoire particulière des Arabes chrétiens de Mâdabâ. Suivent une vingtaine de figures et une carte schématique avec la localisation approximative des tribus.

Plusieurs catégories de lecteurs se laisseront attacher par cet ouvrage. Les arabisants, d'abord, cela va de soi. Mais aussi les professionnels de science sociale, car ils y trouveront une monographie très complète d'un groupement humain original, dressée d'après les méthodes que préconisa E. Demolins. Ceux qui aiment les voyages d'aventures, et sur qui l'Orient lumineux, le Bédouin hospitalier et grandiloquent et l'immensité du désert ont exercé leur fascination, y rencontreront mille traits typiques, parfois terrifiants de cruauté, souvent amusants de fanfaronnade. Pour ceux qui ont circulé dans ces régions, telle page gardera la saveur de notes personnelles de voyage, car ils y retrouveront des figures de connaissance.

1. *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, in-8°, VII-448 p. Paris, Gabalda, 1908.

Mais ce sont les biblistes qui, nous le croyons, en retireront le plus de fruits. On ne lit pas dix pages de cet ouvrage sans que des rapprochements avec les livres saints ne surgissent à l'esprit. Ainsi, comme dans la Genèse, les parents donnent à leurs enfants des noms très descriptifs : témoin cette mère qui, en mettant au monde sa huitième fille, s'écria : « Tamâm », « c'est assez ! ». Et la fille s'appela Tamâm (p. 16). Sur la délicate question de l'origine des tribus hébraïques, on utilisera volontiers cette conclusion : « Les nomades considèrent généralement la tribu comme sortant tout entière d'un seul ancêtre, qui lui donne son nom » (p. 111). On lira, p. 133, un jugement à la Salomon, tout à fait dans les formes de celui que raconte la Bible. Les tarifs du « prix du sang » pourront être comparés à ceux du code de l'Exode (p. 186). La nécessité de la vendetta, telle qu'elle s'impose au fils de l'homme lésé, explique et légitime, au point de vue oriental, les recommandations sanguinaires de David à Salomon (p. 220). Le moraliste d'Occident pourra, à ce propos, méditer ce principe : « Tant que le *désert* sera *désert*, la vengeance du sang, du reste réglée par l'usage, y subsistera et, disons-le, y sera nécessaire » (p. 221). Ce n'est pas un Arabe qui parle, c'est le P. Jaussen. Les discussions sur le rachat de la vendetta sont un exemple parfait du marchandage si poli, en pratique aujourd'hui comme du temps d'Abraham (p. 222). Ces exemples pourraient être multipliés. Qu'il me suffise de signaler encore, avec la sagace analyse des croyances religieuses, les appendices C et D. Le premier raconte l'exode d'une tribu chrétienne : c'est un récit émouvant et qui, par certains détails, nous représente sûrement la marche des migrations des patriarches hébreux. Le second retrace la vie d'un Bédouin : qu'on y remarque l'alliance de l'esprit religieux et de la bravoure farouche. On se figurerait ainsi certains « saints » de l'Ancien Testament.

Les critiques à formuler visent surtout l'utilisation de l'ouvrage. L'auteur aurait dû se représenter plus habituellement ses lecteurs comme peu familiarisés avec le milieu qu'il décrit. Nombre de termes qui, pour lui, sont très expressifs, ne disent rien à beaucoup parce que ce sont des mots arabes : l'explication en est toujours donnée, mais trop souvent, comme par l'effet d'un scrupule tardif, après que le mot énigmatique a été rencontré deux ou trois fois. Pour écarter cet inconvénient, il n'y aurait qu'à compléter la table alphabétique, et à la transformer en un lexique sommaire où chaque mot serait suivi d'une définition brève.

J'aurais aimé aussi trouver un index des passages du livre susceptibles d'être utilisés dans l'étude de la Bible. Plusieurs sont signalés en note dans le corps de l'ouvrage ; un beaucoup plus grand nombre aurait pu l'être. Tous étant réunis en une table, comme dans les *Religions sémitiques*, comme dans *Canaan*, le travail de recherche des références en aurait été heureusement simplifié.

Enfin, pour faire plaisir à tous, travailleurs ou amateurs, que le P. Jaussen fasse distribuer les figures dans le corps de l'ouvrage au lieu de les reléguer à la fin, et surtout qu'il vide sans parcimonie ses cartons de photographies sûrement bien garnis.

Ces menues observations n'amoindrissent pas la valeur du travail. Elles perdent même de leur importance quand on sait dans quelles conditions défavorables, au prix de quels tracas et de quels dangers, l'auteur a recueilli, noté, classé, contrôlé les éléments si richement variés de son enquête. Car la grande originalité et la meilleure garantie de la valeur du livre, c'est qu'il a été, pour ainsi dire, écrit sous la tente, au milieu

des Arabes dont il dépeint si minutieusement la vie. Rien n'a échappé aux yeux ni aux oreilles de l'observateur méthodiquement curieux. Rien non plus n'est perdu pour le lecteur qui se laisse gagner par une narration sans artifice, et par cette bonhomie impassible à laquelle rien, ou presque rien, ne paraît par trop extraordinaire.

L'heureux résultat ainsi obtenu nous rend plus désireux de voir le P. Jaussen entreprendre et mener à bien une description analogue des mœurs de la population palestinienne.

***

M. L. Venard, qui rédige pour la *Revue du Clergé français* des chroniques bibliques instructives et mesurées, a donné à la *Revue catholique des Eglises* une esquisse intéressante des *Etudes bibliques en France depuis quinze ans* [1]. Il y distingue avec justesse et y décrit avec exactitude les deux ou trois grands courants de l'activité intellectuelle des catholiques contemporains, en matière scripturaire. Au courant conservateur, qui poursuit sa course à une allure lente et continue, s'est juxtaposé, depuis 1892, le courant des exégètes dits progressistes. Ils se sont distingués de leurs devanciers le jour où ils ont cru devoir reconnaître la haute valeur de la méthode critique, et la nécessité de son application à l'étude scientifique de la Bible. Leur programme ne s'est pas réalisé sans provoquer de vives controverses, ni sans entrainer des troubles profonds. C'est que tous n'apportèrent pas dans la lutte la fermeté des convictions catholiques, jointe à la réserve qu'inspire une science consciente de ses limites. Mais les travaux de ceux qui surent allier l'une à l'autre font à l'Eglise un honneur qui inspire aux conservateurs eux-mêmes moins de jalousie que d'émulation.

La nomenclature des ouvrages de ces deux écoles remplit plus de la moitié de l'article. Elle est méthodique sans aridité, et bienveillante sans flatterie. Certains éloges de convenances sont justement tempérés dans les notes. Sans se départir de l'impartialité requise d'un rapporteur, M. Venard laisse entrevoir où vont ses préférences. Ainsi, il ne pallie point la faillite du concordisme et, par ailleurs, vante les « patientes analyses » et les « études de détail », qui ne sont menées à bien qu'à l'aide de la méthode scientifique. Son goût pour l'apologétique se trahit aussi dans les dernières lignes de son travail. Il voudrait que « l'exégèse catholique » s'appliquât à « donner une solution à la fois vraiment scientifique et vraiment catholique » aux problèmes soulevés par « la science protestante ». Fort bien. L'œuvre sera méritoire, mais sa valeur, c'est à craindre, sera caduque. On pourrait ambitionner de faire non pas de la « contre-science », mais de la science pure et simple : seule elle possède la solidité et la durée.

***

C'est un exemple de cette science solide et durable que donne le nouveau volume du grand commentaire de la Bible édité à la librairie Lecoffre. Il a pour objet *les Petits prophètes*, et, pour auteur, M. A. van Hoonacker, professeur à l'Université de Louvain [2].

1. Tiré à part, in-8°, 34 p.
2. *Les Douze petits Prophètes*, traduits et commentés par A. van Hoonacker, in-8°, xxiii-760 p., Paris, Gabalda, 1908.

Une notice préliminaire renferme les notions générales communes aux douze opuscules inspirés, et expose les principes suivis par l'auteur en ce qui regarde soit la critique documentaire, — elle sera très réservée, — soit la traduction, — elle évitera les partages d'une strophique incertaine et sera sans « prétentions littéraires ». La « littérature générale » est suivie d'une « table chronologique à partir du schisme des dix tribus ». Chaque prophète est étudié selon l'ordre de la Bible hébraïque. Une introduction spéciale décrit le milieu historique, social et religieux où chacun d'eux exerça son ministère, et renferme, avec une analyse de ses « prophéties », la discussion de leur authenticité et l'indication des caractéristiques de langue et de style. Puis, la traduction et le commentaire. L'ouvrage se termine par une table alphabétique des matières et une liste de « quelques mots hébreux annotés principalement au point de vue de la lexicographie ».

L'un des mérites de cette vaste étude sur les petits prophètes est d'avoir donné une place très notable à la description du milieu où l'œuvre prophétique a vu le jour. La « table chronologique », placée en tête du volume, fournit non seulement le synchronisme des royaumes hébreux et des empires assyrien, babylonien, perse et grec, avec lesquels ils entrèrent en rapport, mais, de plus, un résumé substantiel des événements qui constituent la trame de leur histoire. En outre, dans chacune des introductions, les troubles politiques, la crise sociale, la décadence religieuse qui ont provoqué l'intervention du prophète, sont retracés avec ampleur. Il y a, de ci de là, des pages d'histoire fortement suggestives qui donnent la clef de la moitié et plus des écrits prophétiques. Chemin faisant, des points litigieux sont éclaircis ; ainsi, par exemple, à propos de Michée, le choix à faire entre les deux dates fournies par II Rois, XVIII, 9-10, et *ibid.*, 13, pour l'avènement d'Ezéchias. Enfin, dans le commentaire, tous les détails d'histoire et de mœurs, capables de fournir un peu de lumière au texte, ont été accumulés avec une patience scrupuleuse.

C'est qu'en effet, si les prophètes reçurent de Dieu mission de dévoiler certaines perspectives de l'avenir,— et, certes, il y a dans leurs écrits des pages uniques sur les temps messianiques, — ils eurent aussi la mission de rappeler à leurs contemporains les obligations morales découlant de leur qualité de peuple choisi, les conséquences cultuelles du monothéisme traditionnel, l'insuffisance politique des alliances étrangères qui, pour certains, devaient permettre à leur petit peuple de jouer un rôle marquant sur la scène de l'histoire. L'accomplissement de cette mission temporaire occupa une place notable dans la vie comme dans l'œuvre des prophètes. De là, pour les comprendre à fond, les cadres historiques si bien dressés par M. van Hoonacker.

En matière de critique, il s'est montré sincère et consciencieux. L'attribution de passages plus ou moins considérables à des auteurs différents de ceux qui ont donné leur nom aux ouvrages est défendue par certains critiques et repoussée par lui. Mais il ne se contente pas de raisons *a priori*. L'opinion adverse, appuyée sur des arguments philologiques ou historiques, est attaquée à l'aide d'arguments de même nature. Et les conclusions sont ce qu'elles peuvent être : probables plus ou moins, ou certaines, selon la force des motifs allégués. Dans l'ensemble, elles sont traditionnelles. C'est ainsi que le livre d'Amos formera un tout complet, de même que Michée. Certains versets sont maintenus avec moins d'énergie. Jonas, naturelle-

ment, n'est pas le personnage cité en relation avec Jéroboam II, et sa « prophétie » est probablement plutôt d'ordre didactique.

Parmi les observations de philologie, on aimera à consulter celles qui concernent la langue de chaque livre, les particularités de son vocabulaire et les rapports qui l'unissent à d'autres ouvrages de la Bible. (Cf. v. g., pp. 7, 197, etc.). Elles ont d'autant plus de prix qu'elles pourront contribuer à éclaircir la question du Pentateuque.

La traduction est une traduction critique. Elle suppose des comparaisons et des discussions de textes, des remarques philologiques menues et précises, qui remplissent en partie les notes. Elle représente, dans son ensemble, une approximation du texte primitivement transmis, et opère, dans le texte reçu actuellement, certaines suppressions, transpositions et corrections, où l'auteur a fait preuve de modération. Il en a montré une peut-être excessive en écartant presque partout la disposition par stiques qui, cependant, se généralise. Sans doute, pour ce qui est des strophes, il donne dans l'introduction d'Amos (pp. 198-203) des raisons pour justifier son indécision à leur égard. Encore est-il que, dans maint passage, la division par strophes s'impose, comme par exemple dans Amos, I, et, à tout le moins, le parallélisme est indiscutable. Or, la disposition typographique qui distingue les vers aide à mieux suivre, à la lecture, ce balancement rythmé de la pensée hébraïque et de son expression poétique. Au surplus, qui sait, si, ce faisant, l'auteur, tout en respectant l'hébreu, qu'il voulait bien rendre, n'aurait pas réussi à donner à son français, je ne dis pas plus d'exactitude, mais parfois plus d'élégance et souvent plus de légèreté ?

Le commentaire est prodigieusement nourri. A lui seul, il peut suppléer aux commentaires publiés jusqu'à son apparition. Non seulement ceux-ci ont été utilisés avec indépendance, mais, avec eux, les articles spéciaux et, dans les ouvrages généraux, les passages relatifs à la matière traitée. De cette masse d'ouvrages, — rien que pour la littérature spéciale à Osée, en voici quatorze, — la majorité, je crois, a été consultée effectivement. Dans le commentaire, je relève encore des citations d'articles particuliers. Et tous ces travaux antérieurs n'ont pas été seulement analysés de la plume précipitée d'un compilateur, mais discutés, appréciés et employés pour ce qu'ils valent.

Il faut avouer cependant qu'on se sent écrasé en présence d'une pareille masse de matériaux. Des pages de notes d'une impression serrée se dressent parfois devant le lecteur, sans un alinéa où accrocher les regards et reposer l'attention. Pourquoi M. van Hoonacker, qui écrivait pour des Français, n'a-t-il pas eu pitié de notre légèreté bien connue? Et puis, nous aimons la sobriété, même dans l'érudition. Et, enfin, ne serait-il pas temps de « désencombrer » l'exégèse, comme F. Brunetière disait qu'il fallait faire de la littérature? Il y a dans la série des efforts réalisés pour parvenir à la vérité sur un sujet donné, nombre de tâtonnements, de fantaisies, de sottises qu'il faut élaguer sans pitié, bien loin de s'arrêter à les décrire pour les rejeter ensuite. Sur ce point, il eût été facile d'alléger le commentaire.

D'ailleurs, malgré l'abondance un peu lourde de toutes ces choses, cette quasi encyclopédie des petits prophètes est facilement utilisable. La table des matières en dix-sept pages à deux colonnes est un véritable lexique. Elle sera un guide très renseigné pour qui voudra mettre à profit les richesses amassées dans ce commentaire monumental.

***

Quand il s'agit des Psaumes, les auteurs doivent être bien exigeants, ou la *veritas hebraica* bien insaisissable. Il ne se passe presque pas d'année où ne paraisse quelque ouvrage qui nous la promette enfin. Il serait temps de la fixer à tout jamais. Aussi ne peut-on que regretter à moitié que l'auteur d'une traduction des psaumes pour cette année ne s'y soit pas plus délibérément attaché [1]. M. E. Pannier, en effet, y était préparé mieux que beaucoup d'autres par sa connaissance profonde de l'hébreu et des idiomes apparentés; il a étudié la strophique; il connait les règles de la critique textuelle, et les applique d'une main prudente et heureuse. Pourquoi n'avoir pas donné tout de suite une édition critique de l'hébreu avec des notes philologiques et exégétiques ?

Ce qu'il aurait pu faire, et n'a pas fait, ne doit pourtant pas nous rendre trop sévère pour son œuvre présente. Les trente pages d'introduction exposent ce qui se dit le plus communément sur les psaumes : forme poétique, origine, texte, histoire des versions, le tout avec une clarté qui témoigne d'une maîtrise réelle du sujet. L'auteur nous avertit que la *veritas hebraica* n'est pas ce que beaucoup pensent. Vouloir calquer une traduction sur le texte hébreu actuel serait ne faire qu'un demi-travail. Notre hébreu n'est pas un texte dépourvu d'altérations. Il ne représente qu'imparfaitement le texte primitif. D'où la nécessité de le soumettre, lui aussi, à la revision de la critique. On y est aidé par les versions qui, dans certaines recensions au moins, représentent un prototype hébreu antérieur à notre hébreu, et moins altéré que lui.

Ce n'est donc que par approximation qu'on restituera l'hébreu primitif. Les approximations proposées dans le présent ouvrage sont au nombre de trois : une plus lointaine : la Vulgate ; une moins lointaine : la traduction latine critique ; et une entre les deux : la traduction française de la traduction latine. Assurément, il y aura ainsi un plus grand nombre de personnes à même d'utiliser l'ouvrage. Et ce n'est pas un résultat négligeable. Cependant, au vrai, une traduction française serrée et élégante, comme celle de l'*Isaïe* du P. Condamin, par exemple, n'aurait-elle pas suffi ?

Chaque psaume est précédé d'un sommaire. Des notes exégétiques rares, des remarques critiques sobres sont disposées au bas des pages. Le lecteur pieux acquerra, grâce à ce livre, une intelligence plus étendue et plus sûre des cantiques sacrés.

L. Desnoyers.

***

« En propageant la vérité sociale, vous faites œuvre de lumière. Mais vous n'entendez pas que votre enseignement demeure stérile : vous voulez au contraire qu'il donne des résultats pratiques, puisque vous avez écrit en tête de votre programme : « la science pour l'action. » Ainsi parlait, le 28 juillet dernier, le cardinal Andrieu aux catholiques sociaux réunis à Marseille. Les « Universités ambulantes » que sont les Semaines sociales s'efforcent de vulgariser la doctrine chrétienne concernant la vie économique des nations. Il faut s'applaudir des résultats obtenus en France, en

1. *Les Psaumes d'après l'hébreu*, par le chanoine E. Pannier, doyen de la faculté de théologie de Lille, in-8, xxviii-422 p. Giard, Lille, 1908.

Italie, en Espagne même, — dans la « morte » Espagne, où l'on a vu l'archevêque de Saragosse convoquer son clergé à ces discussions d'un genre nouveau et où l'évêque de Ciudad Real clôturait, en ces termes, la série des discours sociaux de Valence : « Si les circonstances actuelles imposent à tous l'union pour l'action sociale, le prêtre y est plus obligé que personne, lui, chargé de propager la doctrine claire, efficace, rationnelle que, sous le doux nom de justice, il portera à l'atelier comme aux champs pour rappeler aux riches leurs devoirs envers les pauvres. »

Mais bien peu de prêtres, faute de temps ou de ressources, peuvent assister aux *Semaines sociales*. Par ailleurs, ces « Universités ambulantes » n'ont qu'une durée très courte. Enfin les problèmes qui y sont agités sont surtout envisagés au point de vue théorique. Ces inconvénients sont heureusement compensés par les publications déjà nombreuses de *l'Action populaire*. Des *Feuilles sociales*, des *Actes sociaux*, près de 200 *Brochures sociales*, des *Monographies sociales* comme *Jeunes gens de France*, *Prêtres de France*, *Femmes de France*, *Cinq années du Guide social*, ont répandu, dans le clergé et les associations d'apostolat chrétien, les vrais principes de l'Economie sociale.

A ces publications variées vient de s'ajouter récemment le *Manuel social pratique* [1], qui répond au besoin du clergé des villes et des campagnes. Au clergé des campagnes, il fait connaître les différentes institutions agricoles qui peuvent améliorer le sort des paysans; au clergé des villes, il expose le fonctionnement des syndicats ouvriers, des coopératives de production et de consommation, des mutualités, etc. ; à tous les hommes d'œuvre il apprend les principes juridiques et les procédés pratiques qui assurent le succès des institutions sociales que l'on veut organiser.

Ce volume est le résultat d'un travail très consciencieux. Il est clair, méthodique, précis. L'on peut s'y fier sans crainte, car il a été composé par des hommes « au courant » et revu par des spécialistes de première valeur.

T. CHEMINAT.

***

Saint Séverin [2], l'apôtre du Norique, est peu connu en France. En revanche, il est assez populaire en Allemagne pour que sa *Vie* soit mise entre les mains des élèves de l'enseignement secondaire et que Mommsen n'ait pas dédaigné de leur en fournir une excellente édition.

A cela rien d'étonnant, l'histoire de ce saint se mêle intimement à celle des peuplades demi-barbares qui, à la suite d'Attila, et surtout après sa mort, vinrent se fixer sur les bords du Danube et y formèrent, après l'expulsion des Romains, le premier contingent des populations de l'Autriche moderne. Venu on ne sait d'où dans cette province du Norique, Séverin y exerça bientôt, quoique simple laïque, une influence telle que jamais prêtre ni évêque n'en connurent de pareille. Cette influence, qu'il dut tout entière à sa sainteté, à son activité, à la bonté qui rayonnait de toute sa personne, il l'emploie, pendant près de trente ans, à contenir la

1. *Manuel social pratique*. Paris, Lecoffre, 1909.

2. *Saint Séverin*, apôtre du Norique (453-482), par ANDRÉ BAUDRILLART, agrégé de l'Université. Paris, Gabalda, 1908, in-12 de 211 p. de la collection « LES SAINTS ».

rapacité des barbares, à soutenir les populations romaines démoralisées ou découragées, à prêcher aux uns et aux autres la foi catholique ou les vertus chrétiennes dont il donne à tous les plus éclatants exemples, à organiser l'assistance publique sur la base de la charité, à bâtir des monastères qui seront, sur ces frontières de l'empire romain, les derniers boulevards de la civilisation chrétienne ou ses premiers instruments de pénétration dans le monde barbare. Et à cette activité qui nous semble devoir s'absorber tout entière au dehors, se joignent, chez Séverin, les plus dures pratiques de l'ascétisme. Il jeûne, se mortifie, se mate et se plonge dans la solitude et la vie intérieure comme le plus humble de ses moines.

Si quelques-uns de nos historiens du monde germanique, tels qu'Ozanam et Amédée Thierry, avaient signalé, au passage, l'action de Séverin dans les provinces danubiennes, aucun n'avait encore présenté au public français l'importance de son rôle avec l'attention et l'exactitude qu'elle méritait. Il est fort heureux qu'elle ait tenté M. André Baudrillart, à qui notre hagiographie française est déjà redevable d'une charmante vie de saint Paulin de Nole. Sa plume experte nous a tracé de cette existence si curieuse de Séverin un tableau délicat, fidèle et vivant. En prenant pour guide Egippius, le premier biographe de Séverin, qui avait commencé par vivre à son école, il a su l'éclairer de tout ce que peut apporter de lumière une science historique aussi étendue que la sienne et, sans rien enlever à son caractère édifiant, il a su ramener la figure de Séverin à ses proportions réelles parfois méconnues par l'admiration d'un disciple trop épris du merveilleux habituel aux compositions hagiographiques du temps. Avant de finir, signalons comme devant disparaître dans une prochaine édition l'attribution à Abraham (p. 190) des paroles de Jacob et (p. 41) la mention du « petit martyrologe romain (VI^e^ siècle) » ; après le travail de Dom Quentin sur les *Martyrologes historiques*, on sait bien que ce « petit martyrologe romain » est sans valeur et n'est pas du VI^e^ siècle. M. B. trouvera dans ce même ouvrage de quoi faire la lumière sur quelques points — d'ailleurs secondaires — restés obscurs dans son livre.

⁂

Les lecteurs de la *Revue du clergé français* avaient dû certainement remarquer, parmi les meilleurs, les articles consacrés par M. Villien[1] à l'*Histoire des commandements de l'Eglise*. Ils seront heureux de les retrouver ici réunis en volume et, au besoin, complétés ; et leur satisfaction sera partagée, croyons-nous, par tous ceux qui les liront pour la première fois. On a toujours plaisir à apprendre les titres, les motifs, la portée, ou les variations des obligations qui nous lient. Aussi bien n'avons-nous pas seulement ici le tableau des institutions disciplinaires que l'Eglise impose à tous les fidèles, mais une enquête générale sur leur développement, leur succès dans la pratique et, partant, une précieuse contribution à l'histoire des mœurs chrétiennes.

Pour beaucoup de lecteurs les renseignements fournis ici sur les origines, les évolutions et les premières codifications des prescriptions générales de l'Eglise auront tout l'intérêt de véritables révélations. Parfois même les plus instruits auront profit à retrouver, groupées et encadrées

1. A. Villien, professeur à l'Institut Catholique de Paris : *Histoire des commandements de l'Eglise*, Paris, lib. V. Lecoffre, 1909, in-12 de 357 p.

dans des tableaux d'ensemble, des notions dont leurs études ne leur avaient présenté que des aspects particuliers ou fragmentaires.

Ce n'était pas chose aisée que de retracer toutes les vicissitudes des commandements de l'Eglise dans l'espace et dans le temps; on le comprend surtout quand on voit quelle abondante et sûre connaissance de la législation et de la littérature ecclésiastiques révèle le solide travail de M. Villien.

Hâtons-nous d'ailleurs de dire qu'il se meut en toute aisance au milieu de ces centaines de textes de conciles ou de pénitentiels, de citations de juristes ou de théologiens. Son exposé, limpide, simple et vivant, rend l'accès de son livre facile et profitable aux profanes comme aux initiés. Catéchistes d'occasion ou de profession, prédicateurs ou professeurs d'instruction religieuse pourront donc y puiser des notions aussi précieuses pour appuyer leur enseignement que pour l'éclairer et l'intéresser. Si j'avais un regret à formuler, c'est que l'auteur n'ait pas recherché davantage, dans les théologies du XVIIe siècle, la répercussion de la réaction dont bénéficièrent certains commandements par le fait du Jansénisme.

A. Degert.

***

Le plan du récent travail de M. Maurice Sérol : *Le Besoin et le devoir religieux* [1], est d'un dessein à la fois très simple et très rigoureux. Partant de cette donnée, constante en biologie, que toute fonction ou besoin de nature, chez un vivant, a pour corrélatif un objet réel proportionné, il en transporte l'application à l'étude des tendances naturelles de l'homme. Analyser ces tendances ; mettre ensuite en regard l'insuffisance des réalités offertes par la vie ; critiquer les doctrines qui diminuent ces tendances ou exagèrent ces réalités, conclure enfin que seule la solution religieuse rétablit l'harmonie et donne pleine satisfaction à chacune des aspirations primesautières de notre être : telle est la méthode de rigoureuse expérience et d'effort logique qui conduit le lecteur à la conclusion. Il y a un besoin religieux et en vertu de l'ordre de finalité que la nature indique par ses tendances, il existe aussi un devoir religieux.

L'analyse des tendances humaines (ch. I) a été rattachée, en fait, soit au désir de bonheur, soit au vouloir vivre. L'auteur montre que ces deux points de vue sont complémentaires, puisque, dans la psychologie scolastique, toute faculté est faite pour son opération, d'où résultera son bonheur. Dans cette classification, il s'accorde d'assez près avec celle proposée par W. James (*Psychology*, vol. I, chap. X). Peut-être eût-il pu glisser plus vite sur ce chapitre, où il s'est arrêté pour bien accuser sans doute le caractère expérimental de son étude.

Comme la vie est insuffisante pour satisfaire à ces tendances, à l'expérience, ici encore, de répondre. Instinct de conservation contrarié par la mort, désir de curiosité arrêté par la faiblesse de l'esprit, connaissance du vrai sens de la vie et de la règle des mœurs réservée peut-être à quelques patriciens de la pensée, besoin d'aimer qui ne trouve pas à quoi s'attacher : voilà le résultat de cette enquête. Elle conduit l'auteur à conclure de cette revue des faits : « La vie naturelle est menacée d'échouer sur toute la ligne. Partout éclate le conflit des aspirations et de la réalité, ou

1. Un vol. in-16, de 216 p., Paris, Beauchesne, 1908.

plus précisément l'inadéquation des objets naturels et des puissances de l'âme aux tendances foncières de la nature humaine » (p. 60). Ces deux chapitres témoignent d'une réelle puissance d'analyse et d'une vraie habileté à décomposer le problème en ses éléments premiers.

Le chapitre III discute les solutions qui ont été offertes pour faire cesser le conflit : solution du stoïcisme, qui s'efforce de diminuer les tendances, mais qui aboutit en fait, non à une satisfaction, mais à une mutilation de la nature ; solution du pessimisme qui veut supprimer la vie pour la rendre heureuse ; solution de l'évolutionnisme humanitaire qui, avec Guyau et Stuart Mille offre pour les présents besoins du cœur une immortalité idéale et l'humanité future. Leur manisfeste insuffisance amène naturellement à proposer l'explication religieuse. Reprenant son analyse, l'auteur n'aura qu'à montrer comment la religion offre à chaque aspiration légitime son objet proportionné ou même transcendant. Au passage, notons comment M. Sérol sait tirer parti des travaux de la psychologie religieuse américaine et de ses aveux sur ce sentiment de paix ineffable que la vie religieuse apporte à l'homme.

Le chapitre V, qui explique le rôle respectif des divers éléments du phénomène religieux, nous paraît le mieux tenu de tout le livre. L'auteur adopte une position nettement intellectualiste. S'il reconnaît que la systématisation religieuse est une étape ultérieure dans la construction doctrinale, à l'encontre du pragmatisme, de l'intuitionnisme et des théories du protestantisme libéral (chap. VI), il démontre fortement l'impossibilité d'émotions religieuses définies et stables, sans une affirmation intellectuelle préalable. On lira avec vif intérêt ces pages pleines de mesure et de vigueur. L'auteur pourra conclure : « Bien loin de n'être qu'un élément secondaire et un dérivé des phénomènes effectifs et volontaires, la croyance élémentaire apparaît comme le principe de spécification de l'expérience religieuse... Le besoin religieux contient le besoin de croire. »

L'ensemble de ce travail témoigne d'un esprit méthodique, apte à manier l'analyse, et ouvert aux recherches actuelles ; il représente ainsi une réelle contribution à ces travaux de philosophie religieuse dont on sent de plus en plus l'urgente nécessité apologétique.

G. Michelet.

***

On voudra bien ne pas s'étonner de voir signaler ici un précis de droit usuel étranger à toute prétention scientifique et qui n'a à peu près rien de spécifiquement ecclésiastique. Si éloigné qu'il soit de l'objet habituel de nos études, le livre de M. de Javel [1] n'en est pas moins destiné à l'enseignement de nos grands séminaires et de nos écoles libres et, à ce titre, il mérite d'être présenté à nos lecteurs.

En même temps qu'il offre aux élèves de l'enseignement secondaire le manuel de droit usuel porté au programme d'un de nos cycles, il est le fruit et il peut être l'agent d'une de ces nombreuses extensions de nos

1. *Précis de droit usuel*, spécialement à l'usage du clergé des élèves des grands séminaires et de l'enseignement libre par G. de Javel, prêtre du diocèse de Versailles, licencié en droit. Paris, libr. Lethielleux, 1908, in-12 de 477 p.

études cléricales, fort réclamées depuis quelques années et qui toutes ne seraient pas aussi heureuses.

Toujours est-il que ce précis est le résultat de quelques leçons que son auteur a été invité par Mgr Gibier, évêque de Versailles, à faire dans son grand séminaire. Court et simple, comme il convient à un manuel et, sans doute, à l'espace qui lui sera toujours forcément mesuré dans notre enseignement ecclésiastique, il contient cependant les grandes lignes ou les principaux éléments de notre droit français dans les cinq parties qui le composent : droit public, droit administratif, droit pénal, droit civil, —naturellement le plus développé — droit commercial. Sous le titre de *lois diverses et renseignements divers*, un appendice résume les principales dispositions législatives récentes, d'intérêt tout spécial pour le clergé, à savoir, les lois sur les associations, sur les patronages, sur la presse, sur le repos hebdomadaire, sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, etc. Une bonne table alphabétique facilite les recherches.

On saura gré à M. de J... d'avoir réuni sous un si mince volume des notions aussi précises et aussi étendues sur l'ensemble de notre législation. Il est bien permis de le dire, après un bon juge en la matière, M. Grousseau, c'est là un livre utile et opportun, appelé à un grand et légitime succès; il peut beaucoup pour faciliter la pénétration, dans nos études cléricales, d'un enseignement juridique élémentaire mais substantiel, dont la nécessité n'est plus à démontrer. Le seul reproche que je serais tenté d'adresser ici à M. de J... c'est qu'il n'ait pas jugé à propos d'ajouter quelques indications bibliographiques sur les ouvrages à consulter. Parmi les lecteurs auxquels il le destine il s'en trouvera sûrement qui aimeront à dépasser les notions rudimentaires qu'il leur donne et combien d'autres seront amenés, par les circonstances de leur ministère, à approfondir tel point de notre législation qui n'est ici qu'effleuré. Pourquoi M. de J... ne serait-il pas leur guide jusqu'au bout ?

A. Degert.

TABLE DES MATIÈRES

Baylac (J.). — Autour de l'Encyclique 1
Bourg (Dom Antoine Du). — Dom Jean Mabillon 181
Breton (J.). — Discours à la séance de rentrée XI
Crouzil (L.). — Historique de l'idée de Séparation des Eglises et de l'Etat 145
Degert (A.). — Un évêque français du XVIIe siècle, d'après un livre récent 131
Desnoyers (L.). — Nouveaux papyrus araméens d'Eléphantine 235
— *Simples réflexions sur le Décret du Saint-Office et sur l'encyclique « Pascendi »*, par M. A. Loisy 53
Franon (E.). — La réponse des modernistes italiens à l'encyclique *Pascendi* 41
Germain (S. G. Mgr). — Discours à la séance de rentrée IX
Hourcade (R.). — Essence et existence 24, 59, 90
Maisonneuve (L.). — Science et religion, par M. Boutroux .. 217, 269
Saltet (L.). — Un insigne plagiat : *La Sainte Vierge dans l'histoire*, par G. Herzog 73
— Guillaume Herzog et Antoine Dupin, deux pseudonymes d'un plagiaire 109
Schrörs (H.). — Un incident moderniste en France 287

NOTES ET CRITIQUES

Albe. — *Les Miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XIIe siècle* 36
Alibert. — *Méthode pédagogique* 262
Allo. — *Foi et systèmes* 247
Avenel (d'). — *Prêtres, soldats et juges sous Richelieu* 169
Baudrillart. — *Saint Séverin* 296
Brassac. — *Manuel biblique* 100
Buchberger. — *Kirchliches Handlexikon* 40
Carmé. — *La théologie de saint Grégoire Ier* (thèse) 203
Chaine. — *Menus propos d'un catholique libéral* 72
Degert. — *Histoire des évêques d'Aire* 166
Delbrel. — *Pour repeupler nos Séminaires* 142
Desdevizes du Désert. — *L'Eglise et l'Etat en France* 105
Durand. — *L'enfance de Jésus-Christ d'après les évangiles canoniques* 263

DURENGUES. — *Monsieur Boileau de l'Archevêché*..... 70
FRANON. — *Pour l'idée chrétienne, pages de bonne foi*..... 139
GENOUILLAC (de). — *Lettre au « Bulletin »*..... 106
GETINO. — *Vida y procesos del Maestro Fr. Luis de Léon*..... 275
GIRAUD. — *Le procès de Guillaume Pellicier, évêque de Maguelonne-Montpellier, de 1527 à 1567*..... 252
GOYAU. — *Sainte Mélanie*..... 143
GUIBERT. — *Les croyances religieuses et les sciences de la nature*..... 264
HABERT et BROS. — *La religion des peuples non civilisés*..... 172
Herzog-Dupin (La question)..... 169, 178, 213
HOMES DUDDEN. — *Gregor the Great*..... 215
JAUSSEN. — *Coutumes des Arabes au pays de Moab*..... 290
JAVEL (de). — *Précis de droit usuel*..... 299
LABAUCHE. — *Leçons de théologie dogmatique*..... 34
LICHTENBERGER. — *L'Allemagne moderne, son évolution*..... 37
LOISY. — *Quelques lettres sur des questions actuelles*..... 175
MANTENAY. — *Saint Benoît Labre*..... 216
Manuel social pratique..... 295
MATER. — *L'Eglise catholique, sa constitution, son administration*..... 141
MEUFFELS. — *Les martyrs de Gorcum*..... 143
NEUBERT. — *Marie dans l'Eglise antenicéenne*..... 260
NEWMAN. — *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique*..... 259
PANNIER. — *Les psaumes d'après l'hébreu*..... 295
PASTOR. — *Geschichte der Päpste seit dem Augang des Mittelalters*..... 258
PRAT. — *La théologie de saint Paul*..... 211
SAMARAN. — *La Maison d'Armagnac au XV^e^ siècle*..... 134
SCHATZ. — *L'individualisme économique et social*..... 71
SCHMIDT. — *Cardinal Nicolaus Cusanus*..... 251
SEEBERG. — *Lehrbuch der Dogmengeschichte*..... 261
SÉROL. — *Le besoin et le devoir religieux*..... 298
TRÉSAL. — *Les origines du schisme anglican*..... 167
VAN HOONACKER. — *Les douze petits prophètes*..... 292
VAN NOORT. — *Tractatus de Deo uno et trino*..... 34
VENARD. — *Etudes bibliques en France depuis quinze ans*..... 292
VILLIEN. — *Histoire des commandements de l'Eglise*..... 297
WALTHER. — *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*..... 177

INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

1908-1909

TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE

FACULTÉS CANONIQUES

THÈOLOGIE GÉNÉRALE

M. le chanoine MAISONNEUVE, docteur en théologie, doyen, traitera de la Critériologie du surnaturel, les mercredi et jeudi, à neuf heures.

THÉOLOGIE POSITIVE

M. PORTALIÉ, docteur en théologie, étudiera l'Eglise d'après les Pères des premiers siècles, le mercredi, à huit heures, et les vendredi et samedi, à neuf heures.

THÉOLOGIE SCOLASTIQUE

M. HOURCADE, docteur en théologie, traitera *de peccato et de gratia*, les lundi, mardi et jeudi à huit heures.

ÉCRITURE SAINTE ET LANGUES SÉMITIQUES

M. DESNOYERS, licencié en théologie, expliquera les textes relatifs à l'histoire des Hébreux depuis leur établissement en Canaan, le lundi, à neuf heures, et le mercredi, à dix heures et demie. Il fera le cours d'hébreu, le vendredi, à huit heures, et le cours de syriaque, le samedi, à cinq heures.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

M. SALTET, docteur en théologie, étudiera les Institutions et le Droit ecclésiastique du v^e^ au xi^e^ siècle, les mardi et samedi, à dix heures et demie.

DROIT CANONIQUE

M. BESSON, docteur en théologie, étudiera l'organisation du pouvoir épiscopal, le mercredi, à trois heures.

DROIT CIVIL ECCLÉSIASTIQUE

M. CROUZIL, docteur en droit canonique, docteur en droit civil, traitera des Libertés publiques et de l'Enseignement primaire libre, les lundi et samedi, à deux heures.

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

M. MICHELET, docteur en théologie, étudiera la Théorie des principes moraux, le lundi, à dix heures et demie.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

M. BAYLAC, licencié en philosophie, étudiera la valeur de la métaphysique, d'après Aristote et saint Thomas et d'après Kant, le mardi, à neuf heures, et le samedi, à huit heures.

FACULTÉ LIBRE DES LETTRES

LITTÉRATURE GRECQUE

M. le chanoine VALENTIN, docteur ès lettres, doyen, expliquera les auteurs grecs du programme, le mercredi, à huit heures, et le vendredi, à neuf heures, et dirigera des exercices pratiques sur l'histoire de la Littérature, les Institutions et la Mythologie grecques, le jeudi, à huit heures.

M. DUFRÊCHOU, licencié ès lettres, corrigera la version grecque, le jeudi, à huit heures, et expliquera les auteurs grecs du programme, le samedi, à huit heures.

LITTÉRATURE LATINE

M. le chanoine DEGERT, docteur ès lettres expliquera les auteurs latins du programme, le lundi, à huit heures, dirigera des exercices pratiques, le mercredi, à neuf heures, et corrigera la version latine, le vendredi, à huit heures.

M. DEDIEU, licencié ès lettres, traitera des Institutions romaines, le lundi, à neuf heures, et expliquera les auteurs latins du programme, le mercredi, à trois heures.

M. le chanoine GIMAZANES, docteur ès lettres, expliquera les règles de la grammaire et de la métrique latines, le mardi, à neuf heures.

LITTÉRATURE FRANÇAISE

M. ARNAUD, docteur ès lettres, corrigera la composition française, le vendredi, à cinq heures, et fera l'histoire du théâtre français, le samedi, à cinq heures.

M. SAMOUILLAN, docteur ès lettres, expliquera les auteurs du programme, le samedi, à neuf heures.

M. MONBRUN, licencié ès lettres, expliquera les auteurs du programme, le mardi, à dix heures et demie, et le samedi, à cinq heures.

M. DUFRÉCHOU, licencié ès lettres, expliquera la grammaire française, le mardi, à huit heures.

HISTOIRE

M. SALTET, licencié ès lettres, dirigera des exercices pratiques de critique, le vendredi, à cinq heures, et des exercices de paléographie, le jeudi, à dix heures et demie.

PHILOSOPHIE

M. BAYLAC, licencié en philosophie, étudiera la valeur de la métaphysique d'après Aristote et saint Thomas et d'après Kant, le mardi, à neuf heures, et le samedi, à huit heures.

LANGUES VIVANTES

M. de SUPLICY dirigera des exercices pratiques, les mardi et vendredi, à six heures. Il expliquera les auteurs allemands du programme, le mercredi, à deux heures, et les auteurs anglais, le samedi, à six heures.

ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR DES SCIENCES

ANALYSE

M. le chanoine THOMAS, licencié ès sciences, les mercredi, jeudi et samedi, à huit heures; exercices pratiques, les vendredi et samedi, à cinq heures.

MÉCANIQUE ET ALGÈBRE

M. le chanoine DOMEC, licencié ès sciences, les lundi, mardi et samedi, à cinq heures; exercices pratiques, les mercredi et vendredi, à cinq heures.

MATHÉMATIQUES GÉNÉRALES

M. CARRIÈRE, docteur ès sciences, exercices pratiques, le samedi, à deux heures.

PHYSIQUE GÉNÉRALE

M. CARRIÈRE, docteur ès sciences, les mercredi et jeudi, à dix heures.

CHIMIE GÉNÉRALE

M. le chanoine SENDERENS, docteur ès sciences, directeur des études, le lundi, à dix heures, et le mardi, à trois heures; exercices pratiques, le lundi, à deux heures, et le mardi, à huit heures.

Le Gérant : P. LETHIELLEUX.

Poitiers. — Imprimerie BLAIS et ROY, 7, rue Victor-Hugo.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

In memoriam. — Pendant ces derniers mois, l'Institut catholique de Toulouse a été bien éprouvé. Plusieurs de nos protecteurs et de nos collaborateurs ont pris place dans notre nécrologe.

Sa Grandeur Mgr Fiard, évêque de Montauban, nous a quittés en janvier dernier. Né le 12 octobre 1821, à Lens-Lessang (Drôme), il été vicaire général d'Oran.

Nommé par décret du 1er septembre 1881, préconisé le 18 novembre 1881, il prit possession, par procureur, de son siège, le 22 janvier 1882 et fut sacré le 25 du même mois, dans la cathédrale de Montauban.

Il assistait plein de vie à notre séance de rentrée. Il avait voulu présenter à ses collègues son coadjuteur Mgr Marty ; quelques jours après, la mort donnait un cruel démenti aux souhaits de longue vie que lui adressait Mgr le Chancelier dans son allocution. Le vénéré prélat allait recueillir la récompense d'une vie consacrée à Dieu et aux âmes. Nul ne s'intéressait plus que lui à tous les détails de notre organisation, à nos travaux et à nos succès. Son vigoureux sens pratique lui donnait beaucoup d'autorité auprès de ses vénérés collègues.

Il y a quelques jours à peine, en avril dernier, pendant nos vacances de Pâques, nous apprenions que l'Institut venait de faire une nouvelle perte dans la personne de Mgr Denéchau, évêque de Tulle. Il était né le 19 octobre 1832 à Trementine (Maine-et-Loire). Il était vicaire général de Tours quand il fut nommé évêque de Tulle, le 25 octobre 1878. Il fut sacré le 1er avril 1879. Le meilleur éloge que l'on puisse faire de lui c'est de dire qu'il fut jugé digne de succéder à Mgr Berteau. Pendant 30 années d'épiscopat, il n'a cessé de combattre le bon combat, ne lassant passer aucune injustice sans protestation. Le vaillant soldat jouit maintenant d'un repos qui est sa récompense. Il fut pour nous un protecteur effectif. Sa mémoire restera en bénédiction à l'Institut catholique de Toulouse.

***

Avec ces protecteurs vénérés, l'Institut a vu disparaître deux de ses anciens professeurs.

M. de Peyralade (Barthélémy-Auguste-Joseph-Marie-Guy), né le 12 septembre 1850, à Perpignan, avait professé l'économie politique dans notre faculté de droit, de novembre 1877 à juillet 1886. Il avait acquis, sur cette science en formation, une véritable compétence. Sa parole facile, abondante, irréprochablement correcte, relevée d'une pointe d'humour, intéressait vivement les élèves qu'il s'attachait d'ailleurs par la loyauté et le charme de son caractère.

Son collègue M. Sabaté (Louis-Michel-Pierre-Charles) l'a suivi de près. Il était chargé de l'enseignement du droit romain.

Doué d'une rare puissance de travail, servi par une santé vigoureuse, à laquelle il croyait pouvoir tout demander, il possédait un savoir considérable qu'il communiquait à nos étudiants dans un enseignement substantiel, méthodique et vivant. Ses élèves l'aimaient et le vénéraient, car le chrétien était aussi recommandable chez lui que le savant.

La théologie est représentée aussi dans notre nécrologe.

Le R. P. Coconnier, dominicain, est mort le 8 avril dernier, après une carrière que la science et l'apostolat avaient remplie et sanctifiée. Il avait professé la philosophie scolastique chez nous, de 1875 à 1890. Il fut appelé à Fribourg, en 1890. L'enseignement de la théologie dogmatique lui fut confié. La sûreté et la richesse de sa doctrine le désignèrent pour les fonctions rectorales, qu'il exerça pendant plusieurs années.

L'état de sa santé l'obligea à quitter trop tôt l'enseignement.

Il fonda la *Revue Thomiste* qu'il dirigeait encore quand il a été frappé. Il laisse un ouvrage remarquable *l'Ame humaine*, composé en grande partie à Toulouse. Il traite le sujet avec une remarquable compétence soit psychologique, soit physiologique. Il avait fait des travaux pratiques avec un savant de notre ville dont il suivait les cours et qui suivait les siens. Le R. P. Coconnier jouissait d'une très légitime popularité.

L'aménité de ses manières, sa charité égalaient sa science. Ce philosophe-théologien était le plus sympathique des hommes.

Nous terminerons cette liste douloureuse par le nom de l'abbé Ragon. Il n'appartenait pas à notre région, mais son influence s'y était exercée. L'abbé Ragon a renouvelé l'étude du grec dans nos maisons d'éducation. Sa grammaire fait autorité partout, même à l'école normale supérieure. Sa perte sera vivement ressentie par tous les membres de l'enseignement libre.

M. le chanoine Maisonneuve, doyen de la Faculté de théologie, a eu le malheur de perdre sa mère. Mme Maisonneuve était une femme d'un rare mérite. Son fils pouvait s'entretenir avec elle des questions les plus élevées; il était sûr d'être compris. Les conversations du fils et de la mère rappelaient celles de saint Augustin et de Monique. Chez cette femme si distinguée, la vivacité de la foi égalait celle de l'intelligence. Aussi a-t-elle vu venir la mort sans la craindre. Nous prions notre collègue d'accepter nos fraternelles condoléances.

***

Nos conférences d'hiver. — Toujours suivies les conférences du jeudi. Le public toulousain ne cesse de s'intéresser aux questions religieuses, historiques, sociales ou littéraires. La variété des sujets a créé la variété des auditoires.

Voici la liste des sujets traités :

15 janvier, M. Valentin : *Le Blé qui lève*, de R. Bazin.
23 — M. Franon : *L'abbé Rambaud.*
30 — M. de Malafosse : *Les Salons toulousains il y a cinquante ans.*
6 février, M. Saltet : *Les Catholiques prussiens et la question sociale.*
13 — M. Praviel : *Pierre Goudelin, poète gascon.*
20 — M. Auriol : *La Psychologie de Botticelli.*
27 — M. Duguet : *La Jeunesse catholique, son esprit, ses conquêtes.*

12 mars, M. Gondal : *Le Recrutement du Clergé dans les temps présents.*
19 — Dom du Bourg : *Dom Mabillon.*
26 — M. Sarran : *La Poésie gasconne à l'heure actuelle.*
2 avril, M. Baylac : *Les Origines philosophiques du modernisme.*
9 — M. Desnoyers : *Au delà du Jourdain ; Kérak, Maan, Petra.*
4 — M. d'Antin de Vaillac : *Madame Récamier ; ses salons politiques et littéraires.*

Le jeudi 7 mai, M. René Doumic a fait une conférence sur *le Droit au bonheur dans la littérature contemporaine.*

Mgr l'Archevêque de Toulouse a bien voulu présider les conférences du 12 et du 19 mars.

Moins variés, mais non moins instructifs, les sujets traités par les conférenciers du lundi. M. le chanoine Maisonneuve nous a parlé des *Philosophes du XIX^e^ siècle ;* M. Saint-Raymond sur *la Société française et son évolution historique.*

Les dimanches 23 février, 1^er^ mars, 8 mars, l'Association de la Jeunesse catholique du Midi, par l'organe de MM. Tourroude, Pagès et Parant, nous a fait connaître son organisation et ses œuvres d'apostolat.

Enfin le 5 avril M. l'abbé L. Breuil nous a montré au moyen de projections ce qu'a été *l'Art préhistorique dans la région pyrénéenne.*

***

Fête de saint Thomas. — Le samedi 7 mars, la basilique Saint-Sernin célébrait, avec la solennité accoutumée, la fête traditionnelle de saint Thomas d'Aquin. La grand'messe et les vêpres ont été chantées par M. le chanoine Lupiac. Monseigneur l'Archevêque a présidé les offices du soir.

Mgr Dadolle, évêque de Dijon, avait bien voulu se charger, cette année, du panégyrique du grand Docteur. Disons tout de suite combien sa parole a contribué à donner à cette fête, toujours si belle cependant, un éclat exceptionnel.

L'éminent prélat a encadré son discours dans un plan aussi simple qu'original. Il s'attache d'abord à regarder la vie de saint Thomas du dehors, pour ainsi parler. Simplicité, intensité de vie religieuse, obéissance, lui paraissent être, de ce point de vue, les traits caractéristiques de cette existence. Frère Thomas n'a pas connu les dignités ecclésiastiques, pas même les modestes prélatures du cloître ; il n'y a pas de piédestal dans sa vie. De plus, elle paraît tout entière absorbée par des ministères où les prédications, les leçons, l'assistance aux chapitres généraux alternent avec les exercices de la vie commune et l'apostolat du parloir : où donc le saint Docteur a-t-il pu trouver assez de loisirs pour écrire des œuvres aussi variées que puissantes ? Et même dans son travail, il n'a pas choisi. L'obéissance a guidé le professeur comme le prédicateur.

A examiner l'œuvre de saint Thomas du dedans, on constate qu'elle constitue un immense effort pour faire collaborer la raison et la foi dans l'unité d'une synthèse fortement coordonnée. Cette synthèse, l'orateur la présente en un saisissant relief, en une langue nette, en une plénitude et une précision de pensée qui trahissent la maîtrise de l'ancien professeur

et recteur de l'Université catholique de Lyon. Puis, s'arrêtant à considérer l'influence prépondérante de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin sur la civilisation des siècles suivants, le prédicateur marque comment elle demeure ouverte à tous les progrès des sciences, au développement de l'art véritable, en même temps qu'elle contient les principes moraux qui doivent régir les évolutions sociales.

Ce que cette brève analyse ne peut laisser soupçonner, c'est la magnificence du discours, l'ampleur de l'horizon ouvert à la pensée, le souffle de vie puissante qui anime ce panégyrique. L'éminent orateur n'a pas le souci des préoccupations littéraires : il ne s'attarde pas, il le dit, à ménager les transitions. Mais sa pensée se revêt spontanément d'un vêtement très riche ; elle arrive chaude et vibrante d'une grande âme que l'on sent tressaillir sous chacun des mots, et elle fait pénétrer dans le cœur la conviction qui l'anime. On comprend, en entendant le prédicateur, combien il est fortement attaché à tout ce que l'Eglise aime et honore, et, en particulier, à cet enseignement de saint Thomas d'Aquin dont le Souverain Pontife vient à nouveau si instamment de recommander l'étude ; mais on devine aussi, à l'émotion de sa parole et aux cris qui parfois jaillissent de son cœur, qu'il ne demeure étranger à aucun des problèmes scientifiques ou sociaux qui passionnent ses contemporains. Le savant révélait le professeur, l'apôtre révèle l'évêque. Cet apôtre se montre encore dans le conseil qu'il adresse aux étudiants, aux séminaristes, aux professeurs de l'Institut catholique, qu'il tient à assurer d'une estime confraternelle que sa récente élévation à l'épiscopat n'a pas diminuée, de chercher, comme saint Thomas, dans l'intimité de la vie intérieure, dans la prière, les lumières et la chaleur d'âme qui féconderont leur enseignement.

Après ce beau discours, qui marquera dans les annales de cette fête traditionnelle, la procession s'est déroulée le long des vastes nefs de la Basilique, et la foule qui les emplissait s'est inclinée avec vénération sur le passage de la relique du saint Docteur, qu'escortaient les élèves de l'École supérieure de théologie et de l'Institut catholique, ayant à leur tête MM. les Doyens des diverses Facultés.

Poitiers — Imp. Blais et Roy, 7, rue Victor-Hugo.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Notre réunion annuelle, — La réunion des anciens élèves, qui, de temps immémorial, était fixée au lundi de Pentecôte, avait été retardée, cette année, au 25 juin.

Elle devait coïncider ainsi avec la réunion tenue par nos évêques protecteurs en vue de préparer le prochain exercice. Le matin, la messe célébrée par M. le Chanoine Camp a associé la prière des vivants au souvenir des chers disparus. Puis élèves d'hier et élèves d'aujourd'hui furent conviés à entendre les communications du président, M. Camp, toujours marquées au coin d'une expérience éloquente et sagace, le rapport précis, spirituel et fin de notre secrétaire perpétuel, M. A. Samouillan, et enfin les solides et opportuns enseignements de M. Baylac contre le modernisme.

A midi, évêques et élèves se retrouvèrent au même réfectoire, presque côte à côte.

L'assemblée a pris fin sur un discours très vigoureux, très remarqué et très applaudi de Mgr le Chancelier :

Réponse de Mgr Germain, Chancelier de l'Institut. — Messieurs, Je constate que vous n'avez point dégénéré et que, depuis Mgr Marty, vos discours, dans nos réunions annuelles, ne cessent pas d'être éloquents, spirituels, aimables. Tout à l'heure, en vous entendant, je cherchais autour de moi un évêque qui voulût bien vous répondre et prolonger le charme de vos toasts en y ajoutant quelques souvenirs personnels, quelques piquantes anecdotes et vous redire en même temps notre sympathie, les vœux que nous formons pour vous et pour l'Institut. Hélas! ce vieil évêque, j'ai fini par le découvrir et j'ai constaté non sans surprise que c'était moi-même! Oui, je suis ici le plus ancien et le plus vieux. Mgr Dénécheau était encore là à notre dernière réunion; nous l'aimions, nous le vénérions, vous le savez, comme un aïeul. Il demeurait comme un lien précieux entre notre génération et celle des Desprez, Delannoy, Dabert, Fiard. Ils sont partis, ces bons et saints évêques, mais en partant ils nous ont laissé des traditions qui nous sont chères, des exemples que nous suivrons. Que dis-je : c'est en les imitant que nous avons eu la consolation, en ces dernières années, malgré les plus graves difficultés, de voir notre Institut suivre une marche ascendante et par le nombre de ses étudiants et par les succès obtenus. Oui, Messieurs, avec votre précieux concours, avec vos inébranlables dévouements, monsieur le Supérieur, messieurs les Doyens, messieurs les Professeurs des anciens et nouveaux élèves, notre Institut a fait bonne figure. S'il est un des plus modestes, il n'est et n'a été, en ces derniers temps, ni le moins brillant ni le moins utile. Vous interrogiez l'avenir tout à l'heure, monsieur Beauclou, et vous disiez : *Custos, quid de nocte?* Nous pouvons vous répondre : A coup sûr, malgré les ténèbres de la persécution et les noirs complots qui se trament dans l'ombre, nous pouvons prédire le travail, l'effort, la lutte dans l'avenir comme dans le passé, pour le maintien de nos écoles et, en particulier,

pour celles de l'enseignement chrétien. Il y aurait quelque chose de pire que de mourir de la main de nos ennemis, ce serait de mourir de notre propre main ou de mourir de consomption. Mourir de notre propre main ne pourrait être qu'un suicide par imprudence, par suite d'une erreur. Mais ce danger n'est plus, il n'y a plus d'erreur possible. Le Pape a parlé; à sa voix, nous marchons tous comme un seul homme. Mourir de consomption par défaut d'élèves ou par défaut de ressources, cette mort n'est pas possible.

Pour le moment, je constate que vous êtes loin d'être anémiés. Mais les élèves, vous nous les formerez malgré la crise des vocations, car cette crise ne sera que passagère grâce à vous : ce sont les prêtres qui font les prêtres. Les ressources ? elles sont inépuisables dans nos diocèses demeurés encore si chrétiens. Nous le constatons tous les jours avec autant d'admiration que de reconnaissance. Et quelque danger qui vous menace, vous aurez toujours vos évêques avec vous et pour vous, je vous en donne l'assurance au nom de tous. Oui, il n'en est pas un seul aujourd'hui qui ne soit prêt à vous redire sa fidélité en vous répétant la devise bien connue des anciens archevêques de Toulouse : *Etiamsi omnes, ego non.* »

Sorties d'une bouche si autorisée, de telles paroles ne sont pas seulement un discours éloquent, rempli de nobles et de généreux sentiments, elles sont aussi un acte, plus éloquent que tous les discours. Les acclamations nourries et enthousiastes qui l'ont salué ont montré que tous ont vu dans cet acte une assurance et une promesse consolante pour l'avenir et pour la prospérité de notre chère maison d'enseignement supérieur.

Mgr Nègre, évêque de Tulle. — La vacance du siège de Tulle a pris fin. Voilà près d'un mois que N. S. P. le Pape a donné à Mgr Dénécheau un digne successeur en la personne de Mgr Albert Nègre, supérieur du grand séminaire de Mende. Au nouvel élu, qui va recevoir la consécration épiscopale, nous offrons nos modestes félicitations et demandons les prémices de ses bénédictions. Avons-nous besoin d'ajouter que cette nomination de si bon augure pour nous fait notre grande joie ? Originaire de notre région universitaire, voué pendant près de trente ans à l'enseignement ecclésiastique, à côté de nos anciens élèves, notre nouveau protecteur a trop bien appris à connaître notre œuvre pour qu'il y ait lieu de la recommander à ses sympathies. D'ores et déjà elle est sûre d'avoir sa part, une part de choix, dans l'intérêt qu'il porte aux institutions établies par l'Eglise et recommandées par le Saint-Père, pour la diffusion et la défense scientifique de toutes les bonnes doctrines.

Nouveau chanoine. — Une nouvelle agréable entre toutes attendait nos étudiants à leur retour des vacances de Pâques. Pendant leur absence, leur vénéré supérieur, M. Cheminat, venait d'être nommé par Mgr l'Archevêque de Toulouse chanoine honoraire de sa métropole. Aucune distinction ne répondait mieux aux vœux de tous. On l'a bien vu à l'explosion de joie qu'elle a provoquée dans la communauté. Félicitations unanimes, offrande spontanée d'une magnifique croix ont dit au nouveau chanoine et la reconnaissance de ses élèves et le succès de ses persévérants efforts pour faire du séminaire une véritable famille.

Nos anciens. — Ils ont fait quelque peu parler d'eux à l'Institut de France, pendant ce dernier trimestre. M. le chanoine Albe a obtenu, pour son livre des *Miracles de Notre-Dame de Rocamadour*, dont le *Bulletin* a entretenu ses lecteurs, une mention de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres dans les Prix décernés aux travaux sur nos antiquités nationales. Un de nos plus récents docteurs ès-lettres, M. Ruillacq, aumônier du Lycée de Mont-de Marsan, s'est vu attribuer un prix Saintoux de 500 fr., par l'Académie française, pour sa thèse sur le *Lexique de Bossuet*.

Examens. — Ont été reçus *docteurs* en théologie, par ordre de mérite : MM. Laffitte, du diocèse de Pamiers, *cum laude ;* Crampes, du diocèse d'Albi, *cum laude ;* Sengès, du diocèse de Toulouse, *cum laude ;* Rivière, du diocèse d'Agen; Alibert, du diocèse de Carcassonne; Bouffartigue, du diocèse de Toulouse.

Ont été reçus licenciés en théologie, par ordre de mérite : MM. Genestout, du diocèse de Montauban, *cum laude ;* Médan, du diocèse d'Auch, *cum laude ;* Salvayre, du diocèse d'Albi, *cum laude ;* Nérac, du diocèse de Rodez, *cum laude ;* Carnus, du diocèse de Rodez; Jalabert, du diocèse d'Albi; Rouzeyre, du diocèse de Mende; Combes, du diocèse de Toulouse; Gibaudan, du diocèse de Toulouse.

M. Couly, curé de Saint-Pierre de Soulan, au diocèse de Pamiers, a été reçu docteur en droit canon, *cum laude*.

La remise des diplômes s'est faite solennellement dans la chapelle du Séminaire, le 29 juin, au salut de clôture, que monseigneur l'Archevêque a bien voulu présider.

Le prix de théologie, fondé par Mgr Duilhé de Saint-Projet, a été donné à M. Laffitte (Pamiers).

Le prix de littérature, offert par l'Association des Anciens élèves de l'Institut aux étudiants de lettres de première année, a été décerné à M. Cavailhès (Albi).

Le prix de sciences, offert par l'Association des Anciens élèves aux élèves de sciences de première année, a été décerné à M. Couthenx (Bayonne).

Ont été reçus à l'examen de la licence ès-lettres (ancien régime) : MM. Domecq, Doumecq, Fraytet, Gleizes, Marbeuf (assez bien), Couthouly (assez bien), Gaubert (assez bien), Gayan (assez bien), Bertrand, Farbos, Justes, Lagarde, Lembeye, Moncan, Noutary, Peyruquéou, Raynal ; — Licence nouveau régime : M. Mourau ; — licence de philosophie : MM. Amestoy, Clergué (assez bien).

Ont obtenu les certificats scientifiques suivants :

Mathématiques générales : MM. Couthenx, Fabre.

Chimie générale : MM. Ginestet, Moulié, Silhouette (les trois, mention bien) Privat, et Sérès (les deux, mention assez bien).

Physique générale : MM. Capdeville et Lévêque, (les deux, mention assez bien).

Chimie appliquée : M. Séguy (mention assez bien).

Thèses de doctorat en théologie. — Ont soutenu leur thèse pour le doctorat en théologie sur les sujets suivants :

Le 16 juin, M. Bouffartigue : *L'Idée de responsabilité*.

Le 17 juin, M. Alibert : *Le Culte des morts.*
Le 19 juin, M. Rivière : *Les Motifs de la charité.*
Le 22 juin, M. Laffitte : *L'Hétéronomie de la créature.*
Le 23 juin : M. Crampes : *L'Argument scripturaire de la primauté pontificale, jusqu'au cinquième siècle.*
Le 24 juin : M. Sengès : *L'Agnosticisme.*

Concours interscolaire. — Les résultats complets (indication des prix et des mentions) ont été envoyés à chacune des maisons qui ont pris part au concours. Voici l'indication des prix :

Instruction religieuse : Joseph Somps (Nay).
Dissertation philosophique : Cyprien Bertrand (Valence).
Discours français : Michel Vives (Caousou B).
Sciences : *philosophie* : Firmin Auriac (Gourdon).
Sciences : *mathématiques A et B* : Louis Desjardins (Caousou B).
Sciences : *première A et B* : Raoul Pouch (Valence).
Sciences : *première C et D* : Charles Plantié (Dax).
Thème latin : Prix réservé. Première mention : Olivier Souladié (Gourdon).
Version latine : Joseph Rivière (Caousou B).

Les vacances de la Pentecôte ont empêché 3 maisons de faire certaines compositions aux jours fixés. De ce chef Dax a perdu un prix ; Carcassonne a perdu un prix et deux mentions. Ces dates seront désormais écartées.

In memoriam. — Nous complétons, aujourd'hui, notre article nécrologique du dernier numéro.

L'Institut catholique a perdu, le 21 janvier dernier, Mgr Albouy, curé de l'antique basilique Saint-Sernin.

Il ne nous appartient pas de rappeler ici le mérite du curé, du rédacteur de la Semaine religieuse de Toulouse, de l'administrateur éminent qui dota sa paroisse de tant d'œuvres utiles ; c'est comme membre du Conseil d'administration de l'Institut que Mgr Albouy nous appartient.

Il faisait partie de ce groupe d'hommes distingués : M. l'abbé Lézat, Mgr Goux, Mgr Duilhé de Saint-Projet, qui aidèrent le R. P. Caussette et Mgr le cardinal Desprez à fonder l'Institut catholique de Toulouse.

Mgr Desprez avait pensé un moment à le proposer au Conseil épiscopal comme successeur du R. P. Caussette. Il aurait administré à la fois sa paroisse et l'Institut.

Toute sa vie Mgr Albouy fut pour nous un ami dévoué et un conseiller judicieux. Plusieurs fois il assista comme délégué d'un de nos évêques protecteurs à l'assemblée épiscopale de novembre.

L'Institut catholique a suivi ses funérailles, qui ont eu lieu le jeudi 23 janvier.

Poitiers. — Imp. BLAIS et ROY, 7 rue Victor-Hugo, 7.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Mardi 10 novembre, monseigneur l'Archevêque de Toulouse, chancelier de l'Institut catholique, assisté de Mgr Mignot, archevêque d'Albi, de Mgr Ricard, archevêque d'Auch, et de NN. SS. de Carsalade, Bougoin, Izart, du Vauroux, de Beauséjour, de Ligonnès, Gély, Nègre, Laurans, Marty, Gieure et Touzet, procédait, dans la salle Desprez, à l'installation du nouveau Recteur de l'Institut catholique, M. le chanoine Breton. Tous les amis de l'Institut étaient présents. On remarquait dans l'assistance des dignitaires du clergé, beaucoup d'ecclésiastiques et de très nombreux laïques appartenant à la société intellectuelle de notre ville.

Monseigneur l'Archevêque, chancelier de l'Institut, ouvre la séance par la récitation du *Veni Sancte* et présente en ces termes M. le Recteur :

MESSIEURS,

Au nom de N. S. P. le Pape Pie X, dans la sainte Eglise de Jésus-Christ, Maître souverain et Docteur suprême,

Au nom de NN. SS. les Archevêques et Evêques, protecteurs de l'Institut catholique de Toulouse, je suis heureux de vous présenter aujourd'hui, en qualité de Recteur, remplaçant Mgr Batiffol, M. le chanoine Breton, du diocèse de Tulle.

Les motifs élevés qui nous l'ont fait élire, la confiance que son savoir et ses vertus nous inspirent nous sont un sûr garant de la prospérité et de l'heureux avenir de cet Institut qui nous est si cher et sur lequel nous fondons les plus belles espérances.

Ce que vous avez appris déjà sur M. Breton, la réputation dont il jouit dans nos contrées, les regrets unanimes qu'il laisse dans le diocèse de Tulle, son premier contact avec vous ont déjà ouvert vos âmes à la confiance.

Il vient à vous, je vous en donne l'assurance, animé d'un immense amour pour l'Eglise, et comme Bossuet le disait d'un de ses plus illustres contemporains : « avec le ferme dessein de ne vous donner d'autre esprit que celui de l'Eglise, d'autres règles que ses canons, d'autres supérieurs que ses Evêques, d'autres biens que sa charité...désireux avant tout,

pour faire de vous de vrais prêtres, de vous mener à la source de la vérité, de mettre entre vos mains les saints Livres pour en chercher sans cesse la lettre par l'étude, l'esprit par l'oraison, la profondeur par la retraite, l'efficace par la pratique, la fin par la charité à laquelle tout se termine et qui est le trésor du christianisme. *Christiani nominis thesaurus*, comme dit Tertullien [1]. »

Monsieur le Recteur,

En échange des sacrifices que vous faites en quittant votre pays, vos amis, pour vous mettre à notre service, nous vous offrons, avec notre concours et notre protection, en union avec tous les Evêques de la région, l'assurance de notre dévouement affectueusement reconnaissant.

Ce n'est pas Mgr Nègre, votre cher évêque, auquel je suis heureu de souhaiter aujourd'hui la bienvenue, lui si expérimenté dans l'art de former les bons et saints prêtres, qui sera le moins empressé à vous soutenir, à vous encourager, à vous bénir.

De la part des hommes distingués qui vont devenir vos collaborateurs, non seulement vous n'avez à craindre aucune défaillance, ni dans le talent, ni dans le zèle, ni dans la doctrine, mais je les connais assez pour dire sans crainte que vous les trouverez en tout prévenants et attentifs, sans cesse disposés délicatement et filialement à vous rendre la tâche facile.

Nos chers élèves sont l'élite de nos diocèses comme ils en sont l'espoir. Voyez dès lors tout ce que vous pouvez attendre de leur bon esprit, de leur docilité, non moins que des habitudes de foi et de piété qu'ils ont contractées au Séminaire et qui vont ici s'affermissant tous les jours sous la conduite éclairée de MM. les directeurs de Saint-Sulpice.

Soyez donc le bienvenu, monsieur le Recteur. Nous avons tous la certitude que vous ferez du bien et le pressentiment que vous serez heureux.

Jadis, dans nos vieilles provinces, les règlements de certai-

1. *Oraison funèbre du P. Bourgoin.*

nes Universités commandaient au Recteur, quand il était reçu, de faire son entrée avec sa robe écarlate et son chapeau d'hermine, et, pour le recevoir, aux maîtres et aux élèves, aux nobles gradués ou simples étudiants, de chanter le *Te Deum*, de sonner les cloches, et puis, précédés des bedeaux portant leurs masses, de l'accompagner joyeusement à sa demeure : *in gaudio comitandus*.

Nous y mettons de nos jours moins de pompe. L'usage et le règlement n'ont plus les exigences d'autrefois, mais les sentiments demeurent les mêmes ; aussi c'est avec un profond respect et une joie très vive que nos cœurs vous font cortège aujourd'hui, *in gaudio comitandus*. Demain, ils se réjouiront bien davantage, en vous voyant affermi dans la confiance de tous et dans notre commune affection. *In fide et dilectione confirmatus*.

M. le Recteur prend aussitôt la parole et adresse ses remerciements à monseigneur le Chancelier et aux évêques protecteurs de l'Institut :

MONSEIGNEUR LE CHANCELIER,
MESSEIGNEURS,

La modestie est pour la jeunesse une parure ; l'opinion lui sait gré de ne pas s'enorgueillir de toutes les promesses que lui fait la vie. Mais l'homme que la seule bienveillance élève à un poste d'honneur et dont tout le mérite est d'avoir travaillé durant de longues années dans l'ombre d'un emploi obscur, n'a pas même le droit d'être modeste ; sans passé, sans avenir, il n'est plus capable que d'humilité et il est humble sans effort.

Messeigneurs, à l'exemple du Créateur, dont vous êtes les représentants sur la terre, il vous a plu de faire quelque chose de rien. J'aurais lieu de me sentir plus accablé qu'honoré de vos suffrages si je ne savais que votre autorité ne cessera de me prêter un concours qui sera, comme celui de la Providence, une création continuée. Et puis, ce que vous demandez avant tout au prêtre que vous daignez investir de votre confiance, c'est d'aimer l'Eglise et de la servir loyalement.

Je succède à un homme qu'il n'est pas facile de remplacer. Esprit rare par l'étendue de ses connaissances et par le don de les mettre en œuvre, attentif à toutes les voix qui méritent d'être entendues dans la sphère des idées, éveillant à son tour, chaque fois qu'il parlait, la curiosité du monde intellectuel, il avait un rang d'honneur parmi cette élite d'ouvriers de la pensée dont la Providence lui avait confié la conduite. Il n'a pas seulement donné de l'éclat à l'Institut par son mérite personnel, il l'a vivifié par les travaux qu'il a inspirés, par l'élan qu'il a communiqué autour de lui : c'était un excitateur d'esprits. Du reste, aussi vrai prêtre qu'homme de talent, le triomphe de l'Eglise était le grand désir de son âme ; on ne le vit jamais indifférent aux angoisses de cette mère divine.

Et maintenant, Messeigneurs, je viens à votre appel, moi, *homo nonus*... Toutefois si pour remplir vos desseins la bonne volonté suffit ; si du moins la bonne volonté est le principal ressort de l'œuvre qui doit s'accomplir ici, j'ose vous promettre que vous ne serez pas trompés. C'est en effet le privilège, la force incomparable du prêtre, à l'heure présente, de connaître facilement son devoir. Dieu ne nous laisse pas, même dans ces temps abaissés, sans témoignages éclatants de son empire souverain. Il y a un homme qui a le droit et le devoir de parler en son nom. Cet homme, désarmé, captif, n'a pour défendre la cause de Dieu que sa foi et sa parole. Il dit un mot et ce mot suffit pour jeter le trouble et le désarroi dans le camp ennemi. Il porte dans la barque de Pierre l'âme des peuples ; il ne les livrera pas ! Sa résolution est prise, elle est annoncée, elle est éternelle.

Et nous aussi, Messieurs les Professeurs, Messieurs les Directeurs du Séminaire, mes maîtres par le talent, par la doctrine, par les services rendus, que je salue avec respect, heureux et fier d'entrer dans vos rangs, et nous aussi, à l'exemple et à la suite du Chef suprême de l'Eglise, nous travaillerons « à instaurer toutes choses dans le Christ » ; c'est notre devoir et nous n'aurons pas d'autre ambition. Il n'y a pas de vérité contre la vérité et il faut que le Christ règne ; il faut qu'il règne

sur la pensée comme dans toutes les sphères de l'activité humaine, car « son Père lui a tout donné » ; Jésus-Christ est le roi des esprits comme il est le roi des âmes. Nous professerons la doctrine que nous professons, nous la professerons nettement, vigoureusement, obstinément. C'est notre volonté et notre sécurité d'obéir à l'Eglise et non à la séduction de telle ou telle opinion humaine.

Messieurs les Etudiants, en venant ici vous préparer à remplir la tâche qui vous sera dévolue dans l'Eglise et par l'Eglise, vous êtes convaincus que vous faites une œuvre certainement bonne et grande et belle, certainement féconde. Aussi, embrassant l'avenir d'un cœur plein de désirs et d'un regard que l'expérience n'a point humilié, vous montez dans la vie pleins de confiance en Dieu et dans le jour qui se lève. Et moi aussi, je suis venu jadis, il y a bien longtemps, porté comme vous par l'espérance, avec le premier groupe que la libéralité de l'Eglise recueillit dans ce Séminaire de l'Institut.

J'ai décrit ma courbe, comme dit Joseph de Maistre, et, en revenant finir où j'avais commencé, j'ai la douce illusion de me retrouver au milieu des jeunes hommes qui furent mes camarades et mes amis. Grâce à Dieu, la vie se renouvelle ici sans s'éteindre ; la génération qui vient ne s'élève point sur la tombe de la génération qui s'en va ; aussi le souvenir des jours écoulés qu'éveille en passant, dans l'âme de vos aînés le spectacle de cette réunion, comme la réponse d'un écho lointain, ne répand aucune ombre de tristesse sur leur pensée. Messieurs les Etudiants, au contact de vos âmes jeunes, nous demeurerons jeunes, c'est-à-dire ardents à l'ouvrage, regardant d'un œil ferme et ce qui passe et ce qui va passer et tout ce qui commence à poindre au seuil d'un avenir chargé sans doute de menaces de mort, mais plein aussi de germes de vie. Les jours que nous avons vécus se lèvent dans notre mémoire éclatants de la vie que nous avons donnée et nous voulons nous persuader que des jours nous sont promis où nous pourrons la donner encore plus abondante et plus forte.

Il y a, je pense, dans cet auditoire des héritiers de ceux

qui posèrent les premières assises de l'Institut au prix des plus grands efforts ? Qu'ils gardent avec fierté le souvenir des sacrifices de ces généreux fondateurs et si, avec leurs noms, ils ont recueilli leurs habitudes de libéralité, qu'ils s'applaudissent, dans le secret de leur conscience et devant Dieu, de concourir à une œuvre d'une fécondité incomparable. L'Institut catholique, en effet, n'est pas simplement une maison de haute éducation intellectuelle, ouverte à quelques privilégiés ; c'est un foyer d'où rayonne sur toute la France du Sud-Ouest la vie de l'esprit. Sans doute, les rêves de la première heure ne se sont pas tous réalisés ; il a fallu renoncer à l'espoir d'amener ici ce que l'on appelle la jeunesse des Ecoles et l'Institut ne fait ni des avocats ni des médecins. L'on peut le regretter, dans un temps surtout où le suffrage populaire choisit parmi eux, si facilement et si souvent, les maîtres de la France. Mais il ne faut pas mesurer la portée de l'enseignement supérieur qui se donne ici aux limites des cadres où il est renfermé ; ce que le champ d'action n'a pas en surface est largement compensé par le travail en profondeur qui s'y accomplit. C'est comme un flot perpétuel de vie intellectuelle et morale qui part d'ici, depuis trente ans, et qui s'en va par des ondes mystérieuses et ininterrompues, sollicitant, soulevant les âmes de toute une région dans le clergé d'abord, et, par lui, dans les couches les plus profondes du peuple chrétien. Oui, chaque année, depuis trente ans, sont sortis de l'Institut des hommes jeunes, à l'intelligence éveillée, à l'âme ardente, ayant des perspectives sur les grandes avenues de la pensée, emportant plus et mieux que du savoir, le goût de l'étude, une méthode de travail et l'art de communiquer ce qu'ils apprenaient ; aucun progrès ne les a surpris, aucun devoir ne les a trouvés défaillants. Ils ont été l'âme d'une vie nouvelle dans nos maisons d'éducation chrétienne et d'abord par l'enseignement des sciences, qui était, avant eux, rudimentaire, qui est devenu, grâce à eux, un organe solide fournissant une tâche essentielle. Formés ici par de vrais savants, par des hommes dont le nom fait autorité, dont les travaux

couronnés par les Académies l'ont été également par le succès, ils retenaient dans leurs chaires quelque chose du prestige de leurs maîtres.

L'enseignement des lettres a été de même transformé par les jeunes professeurs que la Faculté libre de Toulouse initiait chaque année à l'art si difficile d'interpréter les classiques et l'on a vu enfin, dans nos établissements d'enseignement secondaire libre, des hommes « qui savaient lire » qui, au lieu de borner la lecture d'un ouvrage à une simple transposition de mots, entraient dans l'esprit et dans l'âme de l'auteur par la connaissance approfondie du texte, de l'histoire de la langue, des institutions et des mœurs. Et parce qu'ils savaient lire, ils écrivaient en général proprement ; depuis la fondation des Instituts, il y a dans le clergé sinon plus d'orateurs et plus d'écrivains, du moins un plus grand nombre d'hommes parlant ou écrivant avec la probité du métier, c'est-à-dire ne se servant des mots que pour exprimer des idées.

Je suis obligé de courir et de ne toucher qu'en passant à des choses dont il faudrait parler sans hâte et avec application. Laissez-moi cependant, avant d'aborder la Faculté de théologie, qui est tout ensemble et la base et le couronnement de l'édifice, laissez-moi vous dire un mot de l'enseignement de la philosophie, de ce qu'il est, de ce qu'il doit être, de ce qu'il sera bientôt, je l'espère.

Et d'abord l'on croit ici à la philosophie, à la raison. C'est la maladie du temps et l'égarement presque universel de ne demander à la philosophie que des armes pour tout renverser, à la raison des arguments pour prouver qu'elle a tort d'avoir confiance en elle. Brasser dans le vague une matière impalpable et en former un brouillard épais qui dérobe à la vue tous les objets, voilà, pour beaucoup d'esprits, la seule bonne manière de philosopher. Non, l'esprit humain n'est pas condamné à poursuivre, dans les détours sans fin d'une course éternelle, le rêve d'une ombre ; « nos connaissances, comme l'a dit Bossuet, ne font pas leurs objets, mais elles les supposent. » L'on croit donc et l'on enseigne ici « que la vérité

c'est ce qui est, qu'elle est immuable et que l'entendement est fait pour la connaître ». Il ne dépendra pas de nous que la Faculté de philosophie n'obtienne bientôt tout son développement et que l'enseignement déjà si ferme qu'elle donne ne devienne aussi étendu qu'il est solide, pour répondre à tous les besoins de l'heure présente.

Quant à la science maîtresse de la vie, j'entends la théologie, elle a, dans notre Institut, la première place. Professé avec éclat par des maîtres dont la parole fait autorité, cet enseignement plus qu'aucun autre a exercé déjà, est appelé surtout à exercer sur les esprits une influence salutaire et profonde. Je puis bien, sans vouloir d'ailleurs forcer ambitieusement la comparaison, adresser à notre Faculté de théologie l'éloge que faisait Bossuet de la vieille Sorbonne : « Le trésor de la vérité n'est nulle part plus inviolable; les fontaines de Jacob ne coulent nulle part plus incorruptibles. » C'est d'ici, nul ne l'ignore, que sont partis ces coups redoutables qui ont fait à l'hérésie nouvelle les plaies les plus sensibles, en découvrant le venin de perfidie que le monstre renfermait dans ses flancs. Me permettrez-vous d'émettre un vœu ou plutôt d'exprimer une espérance, c'est que le jeune clergé de la région sur laquelle rayonne l'Institut accoure toujours plus nombreux aux leçons magistrales que l'on fait ici de la vérité catholique, qu'il vienne tremper ici, par l'étude, les armes dont il a besoin dans la lutte ardente où il est engagé. Nous ne sommes plus, hélas ! mes chers confrères, des pasteurs d'âmes n'ayant d'autre soin que de protéger et de nourrir le troupeau de Jésus-Christ; nous sommes, nous devons être des apôtres en mission dans une société déjà plus païenne que chrétienne et notre tâche, maintenant, c'est de conquérir, plus encore que de conserver.

La religion est aujourd'hui plus que jamais affaire de libre persuasion, et, je le crois, il ne faut plus guère compter désormais, pour la propager et l'affermir dans les âmes, que sur la liberté. Je m'explique. Autrefois la croyance à la vérité religieuse reposait tout entière sur la tradition. Dans la société chrétienne, l'homme appartenait à l'Église comme il

appartient à sa famille, à son pays et par les mêmes liens qui l'attachent à son pays et à sa famille. Il était, pour ainsi dire, plongé, dès sa naissance, dans une atmosphère de foi d'une constante sérénité. Chacun croyait ce que l'on avait cru avant lui, ce que l'on croyait autour de lui ; et c'était, dans le monde chrétien, comme un immense courant d'autorité qui portait les âmes, sans qu'elles eussent, en quelque sorte, le moindre effort à faire pour atteindre la vérité et s'y tenir attachées. Nous n'en sommes plus là. La foi chrétienne n'est plus, dans la famille, une part de l'héritage qu'un père lègue à ses enfants ; elle est, encore moins, un fonds social dont tout le monde jouit en commun et que l'on s'accorde à entretenir, pour le transmettre, toujours le même, d'une génération à l'autre. Dans la même société, bien plus, sous le même toit, les âmes sont séparées par un abîme. La tradition est sans force, pour la plupart des esprits, et l'on peut dire qu'il n'y a plus de tradition, puisque les âmes ne sont plus unanimes à communier dans la même croyance. Chacun a la prétention de penser par soi-même et pour soi, et cela devient même une nécessité, dans un temps où l'on ne reçoit plus la foi comme un bien de famille dont tout le monde a sa part, mais comme un don offert à chacun par Dieu, que les uns recueillent et que les autres rejettent.

Que ce soit là une chose déplorable, anormale, j'en suis convaincu, car enfin, si Dieu a voulu la société, c'est afin que les hommes se prêtent une mutuelle assistance pour la vie de l'âme aussi bien que pour la vie du corps : l'anarchie des esprits est antisociale. Mais c'est un fait, et c'est un fait dont il faut tenir compte, peut-être plus que de tout autre, dans l'exercice de notre ministère. Et donc le prêtre ne peut plus se borner, si j'ose ainsi dire, à prêcher la vérité ; il lui faut prouver qu'il a raison. Dès lors, pour remplir la mission qui lui incombe présentement, il a besoin d'acquérir une instruction plus large et moins superficielle que celle dont il s'était contenté jusqu'ici et qui, pensait-on, lui suffisait. Nous ne pouvons pas tous être des savants, et cela n'est pas nécessaire,

mais voici le temps où il sera indispensable, pour conserver quelque autorité sur l'esprit des populations, que nous leur apparaissions comme des hommes instruits et sachant bien des choses que l'on ne songeait pas, naguère encore, à nous apprendre.

Laissez-moi, puisque l'occasion se présente d'elle-même, ouvrir devant vos yeux une perspective que j'aime à contempler, surtout aux heures où je serais tenté de découragement, la perspective d'un avenir que je crois proche, où le clergé reprendra la direction des esprits, comme il l'eut au Moyen-Age, pour ramener dans les âmes l'empire de Dieu. Il y aura, parmi nous, des savants et des penseurs de premier ordre, pour faire tête aux savants et aux penseurs qui s'attardèrent dans l'impiété et il y aura, dans tous les rangs de la hiérarchie, un élan général vers l'étude, pour assurer à la parole du prêtre l'autorité que donne une large culture intellectuelle. Nul ne se contentera plus de la foi du charbonnier; mais la foi du prêtre, pour être plus éclairée, n'en sera que plus humble et plus docile, plus soumise au magistère infaillible de l'Eglise, plus respectueuse de son passé, plus confiante dans son avenir, plus ardente à l'action.

Après le discours de M. le Recteur, très goûté de son auditoire et fréquemment applaudi, M. le chanoine Valentin, doyen de la Faculté libre des lettres, a proclamé les résultats du concours interscolaire.

M. le chanoine Maisonneuve, doyen de la Faculté de théologie, donne ensuite lecture d'un rapport sur les travaux de la Faculté de théologie pendant l'année 1907-1908. Il résume l'enseignement de ses collègues avec sa lucidité ordinaire. Il n'a point dédaigné de tempérer, de quelques agréments littéraires, son exposé scientifique; on voit qu'il appartient à la Compagnie du *Gay Scavoir*.

Il a terminé son rapport par l'énumération des divers diplômes délivrés cette année, par l'Institut, ou obtenus par ses étudiants devant les Facultés de l'Etat. Le public a pu constater que l'année 1907-1908 a été une des plus laborieuses et des mieux récompensées.

NN. SS. les Evêques ont clôturé la séance par une bénédiction collective, qui attirera les grâces de Dieu sur le nouveau Recteur, sur ses collaborateurs et sur les élèves de l'Institut.

In memoriam. — Le 26 octobre, s'est éteint à Londres, où l'avait attiré le Congrès Eucharistique, S.E. le cardinal Mathieu, notre ancien chancelier. Cette nouvelle a eu à Toulouse un douloureux retentissement et

nulle part plus qu'à l'Institut catholique. Nos lecteurs n'ignorent pas qu'au moment où il fut appelé à Rome comme cardinal de Curie, monseigneur Mathieu occupait, depuis trois ans à peine, notre siège métropolitain. Ce temps lui avait suffi cependant pour nous faire voir quelle place de choix l'Institut catholique tenait dans ses sollicitudes épiscopales et dans ses sympathies agissantes; il imprima à notre œuvre cette impulsion nouvelle qui fut féconde entre toutes; il paya vaillamment de sa personne; et bien des lecteurs du *Bulletin* se souviennent encore des pages alertes et originales par lesquelles il voulut inaugurer notre nouvelle série.

Il ne saurait être question ici de retracer sa brillante carrière; nous ne pouvons cependant résister au plaisir de citer une page du mandement que vient de lui consacrer son vénéré successeur; on ne saurait faire revivre avec plus de bonheur un des traits les plus attachants de notre regretté cardinal.

« D'autres, qui ont vécu dans son intimité, diront mieux que nous ses travaux, ses vertus; ils mettront en lumière, mieux que nous ne saurions le faire, sa haute intelligence, sa vaste culture; ils feront admirer la vivacité de cet esprit merveilleux, apte à tout saisir, sans cesse en éveil, impatient d'être à jour sur toutes les questions, et dans tous les domaines du savoir. On parlera longtemps du charme de son commerce, de l'agrément de sa conversation, des saillies de son esprit, des trésors de son érudition, en même temps que de la simplicité de sa vie ennemie de tout faste, de ses manières dont le naturel était si plein d'attrait.

« Ce que nous voulons rappeler ici, à cette heure où, devant la mort, tout ce que les hommes estiment le plus, la fortune, la gloire, le génie, ne comptent pour rien, c'est la bonté de son cœur, c'est l'ardeur de sa foi.

« La bonté éclatait dans tous ses actes. Ce n'était pas le doux rayonnement de l'affection calme et sereine, mais plutôt la flamme généreuse d'une débordante charité. Qui dira les malades qu'il a visités et ce qu'était auprès d'eux le réconfort de sa parole, les pauvres qu'il a secourus et l'étendue de ses largesses, les blessés de la vie auxquels sa paternelle tendresse venait en aide par les procédés les plus ingénieux et les plus délicats? Qui ne se rappelle avec quelle émotion impétueuse il se porta jadis vers nos populations victimes des inondations de la Garonne, de la Pique, de la Save? Ses aumônes furent si abondantes qu'elles excitèrent autant de surprise que d'admiration!

« Sa charité industrieuse avait le don de susciter des ressources inespérées, de sorte que l'on a pu dire de lui avec vérité ce que Mgr Besson a dit du cardinal Guibert : que s'il demandait comme un pauvre, c'était pour donner comme un roi.

« Sa charité était inspirée par une foi ardente qui animait tous les actes de son ministère. Sans doute, sa piété était plus élevée que tendre, mais elle apparaissait très profonde à quiconque s'approchait de lui d'assez près pour saisir les mouvements de cette nature impressionnable. Si la vivacité de son esprit et les saillies par lesquelles il avait le don de charmer les entretiens les plus sérieux et d'égayer les affaires les plus pénibles causaient d'abord quelque surprise, il suffisait de le contempler en chaire ou à l'autel, soit qu'il accomplît les rites sacrés, soit qu'il parlât au nom de Dieu, pour voir apparaître en lui le prêtre tout entier, dans son austère grandeur. »

Un service funèbre, prescrit par le mandement dont nous détachons

ces quelques lignes, a eu lieu le 6 novembre à la métropole; la messe a été chantée et la dernière des cinq absoutes donnée par Monseigneur l'archevêque. Une place spéciale avait été réservée à l'Institut catholique qui y assistait au grand complet. Déjà Mgr le Chancelier et Monsieur le Recteur avaient assisté aux obsèques du cardinal Mathieu, célébrées à Nancy.

***

Examens. — Ont été reçus licenciés aux examens de novembre :

Licence ès lettres. — MM. Arrivetz (Auch), Costedoat (Bayonne), Dussut (Bayonne), Gabarrou (Carcassonne), Lombard (Albi), Molinier (Rodez), Saint-Cricq (Bayonne), Thévenin (Bayonne), Lapuyade (Bayonne), Ferrier (Montauban), Guizerix (Tarbes).

Licence de philosophie. — MM. Enjalbal (Albi), Pacaud (La Rochelle).

Licence d'histoire. — MM. Fernand Bousquet (Albi), J. Pery (Bordeaux).

Licence de langues (partie commune). — MM. Blatgé (Albi), Lagasse (Albi).

Licence ès sciences. — Analyse : M. Ginestet (Rodez); chimie générale : Galard (Périgueux); minéralogie : Ségui (Albi).

L'Institut catholique, on le voit, continue à fournir les maisons de l'enseignement secondaire libre de professeurs sérieusement préparés à leur tâche. L'année classique 1907-1908 a été particulièrement féconde : les deux sessions de juillet et de novembre ont donné à l'Institut catholique de Toulouse quarante licenciés. Ce résultat se passe de commentaire, et il suffit de le publier pour que l'importance de l'œuvre éclate aux yeux de tous.

A l'Institut. — Reprenons cette rubrique non seulement pour nous excuser d'avoir estropié le nom de M. Quillacq, lauréat d'un prix Saintour à l'Académie française, mais aussi pour annoncer que l'Institut s'est encore occupé de nous ce trimestre. Dans sa séance du 21 novembre dernier, l'Académie des Sciences morales et politiques a décerné à M. le Chanoine Degert une récompense de 1.500 francs sur le prix Victor Cousin. L'étude mise au concours qui vaut cette distinction à notre collègue portait sur *Chrysippe et le stoïcisme*. C'est la troisième fois que M. Degert, voit l'Institut de France couronner ses travaux.

Poitiers. — Imprimerie BLAIS et ROY, 7, rue Victor-Hugo.

TABLE GÉNÉRALE DU *BULLETIN*

TROISIÈME SÉRIE. — Années 1899-1908

TABLE GÉNÉRALE

DES DIX VOLUMES DU *BULLETIN* (IIIe SÉRIE).

(1899-1908.)

	Pages.	Années.
ABEL. — Les peintures des catacombes romaines	50	1906
Adresse à S. S. Léon XIII	1	1902
ALBERT. — Mar Qiore, l'Eucharistie chez les Nestoriens, au sixième siècle	77	1907
ANNAT. — Documents inédits sur l'ancienne Université de Toulouse	207	1904
— La révision du texte de Maldonat d'après un document inédit	250	1904
— Pierre Lombard et ses sources patristiques	84	1906
ARNAUD. — La jeunesse de Louis Veuillot	293	1899
ARNAUD et BERNARD. — Correspondance	268	1902
AURIOL. — Les Clarisses du Salin	117, 154	1899
BATIFFOL (Mgr). — Une découverte liturgique	69	1899
— Le soi-disant Testament de N.-S. J.-C.	51	1900
— Grégoire d'Elvire. Réponse à Dom Germain Morin	190	1900
— Pas Novatien	283	1900
— La triple mission de l'enseignement supérieur catholique	327	1900
— Allocution prononcée au grand Séminaire d'Auch	IX	1900
— Au Séminaire historique de Louvain	65	1901
— Le cas de Pfaff, d'après des pièces nouvelles	189	1901
— Rapport sur les travaux de l'année	275	1901
— Allocution prononcée au grand Séminaire d'Agen	III	1901
— La *Missa Paenitentium* en Occident, d'après une théorie nouvelle	5	1902
— L'épigraphie chrétienne à Toulouse	133	1902
— M. Léonce Couture	37	1902
— Discours prononcé à la séance de rentrée	XXV	1902
— L'Évangile et l'Église	3	1903

— L'Eucharistie dans le Nouveau Testament..... 129 1903
— La légende de sainte Thaïs..... 207 1903
— Notre philosophie..... 267 1903
— Notes patristiques..... 118 1903
— Jésus et l'Église..... 27 1904
— L'agape, réponse à M. Funk..... 185 1904
— L'Eucharistie dans le Nouveau Testament..... 291 1904
— Pour l'histoire des dogmes..... 151 1905
— Où en est la question des *Tractatus Origenis*..... 307 1905
— Évolutionisme et histoire, réponse à un article récent. . 169 1906
— L'édit du pape Calliste, d'après une controverse récente.. 339 1906
— Le gnosticisme, d'après M. Buonaiuti..... 165 1907
— Les Martyrologes historiques du moyen âge..... 273 1907
Baylac. — A propos d'un livre récent sur Siger de Brabant.. 158 1900
— Le problème du mal, d'après M. Renouvier..... 50 1901
— La morale de la solidarité..... 97 1903
— La science morale et la sociologie..... 242 1903
— Les états mystiques de sainte Thérèse..... 137 1906
— Autour de l'Encyclique *Pascendi*..... 241 1907
— Autour de l'Encyclique..... 1 1908
Besson. — Le P. Gabriel Desjardins..... 261 1899
Birot. — Le catholicisme et la vie de l'esprit..... 133 1899
Blondel. — De la valeur historique du dogme..... 61, 128 1905
Bourg (Dom du). — Dom Jean Mabillon..... 181 1908
Breton (Mgr). — Discours à la séance de rentrée..... XI 1908
Brunetière. — L'idée de solidarité..... I 1901
— Réponse aux étudiants catholiques de Toulouse..... IV 1901
C. A. — Notes de littérature sémitique..... 148 1902
Calvet. — L'influence de saint Vincent de Paul sur la prédication..... 31 1904
— Une théorie récente sur les *Pensées* de Pascal..... 174 1905
Cavallera. — Le schisme d'Antioche au quatrième siècle.. 201 1906
Cœuret-Varin (Mgr). — Discours sur les études..... 317 1899
Condamin. — La structure de quelques psaumes..... 82 1899
— Saint Épiphane a-t-il admis la légitimité du divorce pour adultère?..... 16 1900
— Le récit babylonien du déluge..... 213 1900
— Notes de littérature sémitique..... 218 1903
Couture. — De l'histoire de la théologie..... 51 1899

— Retour sur une vingtaine d'années d'enseignement..... 11 1900
— Première année du cours d'histoire de la littérature théologique..... 65 1900
— Saint Prosper d'Aquitaine..... 269 1900
— Saint Prosper d'Aquitaine..... 33 1901
— Quelques observations sur le Pascal de M. Boutroux.... 141 1901
— Une leçon sur Dante..... 78 1902
Crouzil. — Rapport lu à la séance de rentrée..... XVII 1902
— Un professeur de l'ancienne Faculté de théologie de Toulouse..... 258 1902
— Historique de l'idée de séparation des Églises et de l'État..... 145 1908
Cunnac. — Le congrès de Lyon..... 165 1899
Degert. — L'œuvre du chanoine Albanès et la refonte de la *Gallia christiana*..... 129 1901
— La plus ancienne mosaïque chrétienne de la Gaule, d'après un document inédit..... 3 1905
— Les origines de la Réforme..... 95 1905
— Une œuvre nouvelle de saint Irénée..... 57 1907
— Un évêque français du dix-septième siècle, d'après un livre récent..... 131 1908
Delannoy (Mgr). — Discours prononcé à la séance de rentrée..... XLIII 1902
Delau. — Monastères palestiniens du cinquième siècle.. 233, 269 1899
Desnoyers. — Les papyrus araméens d'Assouan..... 138, 176 1907
— Nouveaux papyrus araméens d'Eléphantine..... 235 1908
— *Simples réflexions sur le Décret du Saint-Office et sur l'Encyclique « Pascendi »*, par M. A. Loisy..... 53 1908
Dubruel. — Une lettre inédite de M. Olier..... 210 1902
Durand. — Un livre nouveau sur l'inspiration de l'Écriture.. 180 1906
Enard (Mgr). — Discours sur les études..... 318 1899
— Allocution pour la rentrée de l'Institut..... 329 1904
Fr[illegible]non. — L'abbé de Broglie..... 120, 155 1901
— Les « raisons actuelles » de ne pas croire, d'après un livre de M. F. Buisson..... 177 1902
— Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme..... 157 1903
— Deux morales naturalistes..... 101 1905
— Un scolastique anti-intellectualiste..... 165, 255 1905
— La philosophie religieuse du R. P. Tyrrell..... 33 1906

— La réponse des modernistes italiens à l'Encyclique *Pascendi* 41 1908
GERMAIN (Mgr). — Discours sur l'œuvre de l'enseignement supérieur libre à Toulouse ..... XXX 1900
— Discours prononcé à la séance de rentrée..... LIII 1902
— Discours prononcé à la séance de rentrée..... IX 1908
GRANDMAISON (de). — Qu'est-ce qu'un dogme?..... 187 1905
— Qu'est-ce qu'un dogme? Réplique..... 21 1906
GUÉRARD. — L'organisation de l'enseignement supérieur ecclésiastique..... 215 1899
— L'organisation des études ecclésiastiques .. 33, 81, 177, 222 1900
HACKSPILL. — La vocation de Jérémie 201 1902
— L'inspiration scripturaire..... 41 1905
HOURCADE. — Autour du problème eucharistique..... 267 1905
— Essence et existence..... 24, 59, 90 1908
JAUFFRET (Mgr). — Allocution sur « les hautes études ecclésiastiques », prononcée au grand Séminaire de Bayonne, à la remise des diplômes de théologie..... VI 1900
LACGER (de). — Science sociale, sommaire d'un cours..... 193 1903
LABERTHONNIÈRE. — Lettres à la Rédaction..... 129, 245 1905
LAGRANGE (R. P.). — L'esprit traditionnel et l'esprit critique..... 37 1899
— Lettre sur les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse* de l'abbé J. Thomas..... 283 1899
— Jésus et la critique des Évangiles..... 3 1904
LAHONDÈS (de). — Le quartier de l'Institut catholique..... 165 1902
LEBRETON. — Le traité de l'âme de saint Grégoire le Thaumaturge..... 73 1906
LÉON XIII (S. S.). — Lettre au Recteur et aux Professeurs de l'Institut catholique..... 3 1902
LE ROY. — Qu'est-ce qu'un dogme? Explications 3 1906
LÉVESQUE. — Bossuet et Deforis, une esquisse de sermon... 1 1900
MAHÉ. — La date du commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur saint Jean..... 41 1907
MAISONNEUVE. — Les idées de Frédéric Nietzsche..... 197 1899
— Rapport sur les travaux de la Faculté de théologie 1898-1899..... 322 1899
— Les philosophies négatives, d'après M. Ernest Naville... 141 1900
— Newman et Sabatier..... 209 1901
— A propos du fidéisme..... 19, 69 1902

— Essai sur l'acte de foi. 163 1904
— La doctrine du R. P. Guillermin sur la grâce. 16 1905
— La philosophie religieuse de M. Brunetière. 329 1906
— — — — 2, 29 1907
— Un cardinal philosophe, Mgr Mercier. 129 1907
— Science et religion, par M. Boutroux. 217, 269 1908
Margreth. — La philosophie religieuse de R. Eucken. 105 1906
Mathieu (S. E. le Cardinal). — L'abbé Rohrbacher. 3 1899
Michelet. — Philosophie nouvelle, les théories de M. Le Roy. . 101 1902
— Kant en France, d'après M. Schanz. 228 1904
— Contingentisme et apologétique néo-positiviste. 89 1907
Mignot (Mgr). — La méthode de la théologie. 253 1901
Newman (Cardinal). — Lettre à Mgr Duilhé de Saint-Projet. 24 1899
Pie X (S. S.). — Lettre. 227 1904
Poey. — Programme et méthode d'instruction religieuse. . . 298 1900
— Plan d'instruction religieuse dans les maisons d'éducation. 83 1901
Portalié. — A propos d'eschatologie. 101 1901
— Le rôle doctrinal de saint Augustin. 33 1903
— Le dogme et l'histoire. 62 1904
— Qu'est-ce que la foi, d'après M. Mallet. 204 1907
Rougerie (Mgr). — La science parfaite. 257 1903
Saltet. — Le mouvement Schell. 101 1899
— La passion de sainte Foy et de saint Caprais. 175 1899
— La *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*. 118 1900
— Le prince de Bismarck. 164 1900
— S. Vidian de Martres-Tolosanes et la légende de Vivien des chansons de geste. 44 1902
— Étude sur les origines des indulgences. 120 1902
— L'évêché d'Arisitum. 220 1902
— La formation de la légende de sainte Enimie. 109 1903
— Notes patristiques : l'Apollinarisme. 167 1903
— Une histoire de la théologie positive. 144 1904
— Luther et le luthéranisme, d'après le P. Denifle. 358 1904
— Textes de Luther, à propos du livre du R. P. Denifle. . . 31 1905
— La théologie d'Amphiloque. 120 1905
— La formation de la légende des papes Libère et Félix. . . . 222 1905
— Une histoire de la théologie positive. 324 1905

— Le schisme d'Antioche au quatrième siècle..... 120 1906
— Une homélie d'Eustathe d'Antioche..... 212 1906
— Fraudes littéraires des schismatiques Luciférien..... 300 1906
— Notes de théologie et d'histoire..... 149, 226 1907
— Les lettres du pape Libère de 357..... 279 1907
— Un insigne plagiat : *La sainte Vierge dans l'histoire*, par G. Herzog..... 73 1908
— Guillaume Herzog et Antoine Dupin, deux pseudonymes d'un plagiaire..... 109 1908
Sanday. — La critique actuelle et les Évangiles..... 233 1903
Schrörs. — Un incident moderniste en France..... 287 1908
Senderens. — De l'enseignement des sciences dans les Facultés de théologie..... 334 1900
Sertillanges. — Réponse à M. Franon..... 248 1905
Valentin. — Fléchier et le quiétisme..... 101 1900
— Les lettres de sainte Térèse..... 285 1901
Wilmart (Dom). — Les *tractatus* sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire..... 233 1906
*** — A propos de Richard Simon..... 257 1900
*** — Le Congrès de Munich, impressions de deux congressistes..... 309 1900
*** — Aux jeunes professeurs..... 173 1901
*** — A propos d'un article de M. Sorel..... 245 1902
*** — Notes bibliques..... 16 1903
*** — Les catholiques et les études bibliques au vingtième siècle..... 65 1903
*** — Pour l'histoire religieuse de France..... 77 1903
*** — Le P. Henry Guillermin..... VII 1903
*** — La valeur historique du dogme..... 338 1904
*** — Le Décret du Saint-Office..... 197 1907

SOUTENANCES DE THÈSES.

Annat. — Pierre Lombard et le traité des Sacrements en général	272	1904
Azam. — La doctrine de la foi dans saint Paul	231	1901
Barbier. — L'Eglise et les Sacrements	198	1900
Bernies. — L'origine des idées	242	1900
— La valeur apologétique du miracle	57	1902
Bic. — Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament	113	1907
Bordedarrère. — Le caractère sacramentel	225	1901
Carmé. — La théologie de saint Grégoire Ier	205	1908
Carnac. — L'Ecclésiologie de saint Augustin	221	1906
Clos. — La transsubstantiation	232	1902
Costes. — Le traité des Anges de saint Thomas	253	1907
Daguerre. — L'essence du sacrifice de la messe	260	1904
Duffo. — Saint Jean Damascène, source de saint Thomas	126	1906
Dufour. — L'inspiration de la sainte Ecriture depuis le Concile du Vatican	221	1903
Espil. — Le péché originel	22	1903
Falip. — Saint Thomas et l'Aréopagite	265	1904
Guibert. — Le Saint-Esprit dans l'Ancien Testament	163	1901
Juillière (de la). — Newman et la théorie de la connaissance religieuse	173	1903
Lalagüe. — Les trois preuves de l'existence de Dieu chez saint Thomas	22	1900
Michelet. — Le symbolisme et la théorie de la connaissance religieuse	154	1902
Poujol. — L'attrition	292	1905
Rivière — Histoire de la doctrine de la Rédemption	237	1905
Sarrasy. — L'institution de l'Eucharistie	78	1901
Thèses diverses	297	1905

NOTES ET CRITIQUES.

Adhémar (Mme d'). — La femme catholique et la démocratie française	64	1901
Albe. — Autour de Jean XXII	155	1903
— Les miracles de Notre-Dame de Rocamadour au douzième siècle	36	1908
Alibert. — Psychologie thomiste	288	1904
— Méthode pédagogique	262	1908
Allard (Paul) — Etudes d'histoire et d'archéologie	36	1899
— Dix leçons sur le martyre	104	1906
Allo. — Foi et systèmes	247	1908
Annuaire de l'Université de Louvain	192	1899
Arnal. — La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain	30	1906

Arnould. — *De apologia Athenagorae*	255	1899
Augler. — Les villes antiques, panoramas en cartes murales	191	1899
Aulagne. — La réforme catholique au dix-septième siècle, dans le diocèse de Limoges	270	1907
Avenel (d'). — Prêtres, soldats et juges sous Richelieu	169	1908
Bainvel. — *De magisterio vivo et traditione*	162	1906
Baltus (Dom). — L'œuvre du R. P. de Régnon	249	1899
Barès. — Directoire scolaire à l'usage des religieuses enseignantes	94	1902
Bargy. — La religion dans la société aux Etats-Unis	155	1903
Barre (R. P. de la). — La vie du dogme catholique	27	1899
Batiffol (Mgr). — Etudes d'histoire et de théologie positive	161	1902
Baudet. — Le Bréviaire romain	350	1906
Baudrillart (Mgr). — L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme	85	1905
— Quatre cents ans de Concordat	302	1905
Baudrillart. — Saint Séverin	296	1908
Bazaillas. — La crise de la croyance	250	1901
Bellamy. — Théologie catholique au dix-neuvième siècle	146	1905
Bernard. — Le sermon au dix-huitième siècle	238	1902
Bertrand. — Bibliothèque sulpicienne	27	1901
— La vie de Messire Henri de Béthune, archevêque de Bordeaux	163	1902
— Correspondance de M. Tronson	89	1905
Besse (Dom). — Le moine bénédictin	287	1899
— Les études ecclésiastiques d'après la méthode de Mabillon	58	1901
— Deux centres de mouvement thomiste : Rome et Louvain	239	1902
— Philosophies et philosophes	287	1904
Bessières. — Les origines du centre allemand, Congrès catholique de Mayence en 1848	268	1907
Bezold. — *Keilinschriften und A. T.*	374	1904
Bibliothèque de théologie historique (Programme d'une)	65	1902
Biblische Zeitschrift	281	1903
Birot. — Le mouvement religieux	248	1901
Blondel. — Notice sur Léon Ollé-Laprune	94	1900
Bonaccorsi. — Noël, notes d'exégèse et d'histoire	95	1903
— *La questione sinottica*	320	1904
Bordedarrère. — La Confrérie du Saint-Sacrement et des Pénitents Blancs de Pau	165	1906
Bos. — Psychologie de la croyance	240	1902
Bossuet. — Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie	306	1900
Bouglé. — Le solidarisme	122	1907
Bouillet. — *Liber miraculorum sanctae Fidis*	35	1899
Bourgain. — L'Eglise de France et l'Etat au dix-neuvième siècle	34	1902
Bourne (Mgr). — A propos de Newman	80	1907
Boutard. — Lamennais, sa vie et ses doctrines	183	1905
Boutié. — Fénelon	254	1900
Bouvier. — Henri de Tourville	56	1907
Bouyssonie. — La raison et les principes premiers	29	1901
Branchereau. — Journal intime de Mgr Dupanloup	92	1902

Brassac. — Manuel biblique	100	1908
Bréhier. — L'Eglise et l'Orient au Moyen-âge, les Croisades	163	1907
Bréhier et Desdevises du Dézert. — Le travail historique	52	1907
Brémond. — L'inquiétude religieuse, aubes et lendemains de conversions	169	1901
Brochard. — La morale ancienne et la morale moderne	310	1901
Broglie (de). — Preuves psychologiques de l'existence de Dieu	103	1906
Broussolle. — La jeunesse du Pérugin et les origines de l'école ombrienne	99	1901
Brunetière. — Discours de combat	97	1900
— L'utilisation du positivisme	36	1905
Brunschwig. — L'idéalisme contemporain	25	1907
Bruston. — Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie	64	1899
Buchberger. — *Kirchliches Handlexicon*	40	1908
Buche. — L'abbé Camille Rambaud de Lyon, sa vie, ses œuvres sociales	53	1907
Bulletin de théologie sur la pénitence	194	1907
Cabrol (R. P. Dom). — Le livre de la prière antique	170	1900
— Dictionnaire d'archéologie chrétienne	154	1904
— Les origines liturgiques	349	1906
Cagnac. — Lettres de direction de Fénelon	242	1902
Calmes. — Qu'est-ce que l'Ecriture sainte?	333	1899
— Evangile selon saint Jean	285	1904
— Evangile selon saint Jean	328	1906
Calvet. — L'abbé Gustave Morel	195	1907
Cappelli. — *Lexicon abbreviaturarum*	144	1905
Carra de Vaux. — Gazali	29	1903
Chabot. — Grammaire hébraïque élémentaire	93	1901
Chaine. — Les catholiques français et leurs difficultés actuelles	63	1906
— Menus propos d'un catholique libéral	72	1908
Charbonnel. — Essai sur l'apologétique littéraire, du dix-septième siècle à nos jours	124	1903
Chénon. — Les rapports de l'Eglise et de l'Etat du premier au vingtième siècle	301	1905
Chérot. — Bourdaloue inconnu. — Bourdaloue, sa correspondance et ses correspondants	257	1899
— Iconographie de Bourdaloue	94	1901
— Autour de Bossuet ; le quiétisme en Bourgogne et à Paris en 1698	35	1902
— Iconographie de Bourdaloue, deuxième série	36	1902
Chevalier. — Ordinaire et coutumier de l'Eglise cathédrale de Bayeux	60	1903
Chevalier (Ulysse). Etude critique sur l'origine du Saint-Suaire de Lirey, Chambéry, Turin	136	1901
Choupin. — Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège	126	1907
Clermont-Ganneau. — Nouvelles fouilles à Assouan	261	1907
Clerval. — L'ancienne maîtrise de Notre-Dame de Chartres, du cinquième siècle à la Révolution	288	1899
Collection (la) des « Grands Philosophes » publiée par M. Piat	236	1907

Comité d'encouragement pour les études documentaires d'histoire ecclésiastique 333 1899
Condamin. — Le prophète Isaïe 66 1906
Congrès scientifique d'histoire des religions 60 1899
Cornill. — Histoire du peuple d'Israël 162 1899
Corpus Scriptorum christianorum orientalium 140 1905
Couzard. — Une ambassade à Rome sous Henri IV 168 1901
Crampon. — La Sainte Bible 259 1905
Cresson. — Le malaise de la pensée philosophique 134 1906
Crise de l'enseignement secondaire 336 1899
Crombrugghe. — *De soteriologiae christianae primis fontibus* ... 96 1906
Cros. — Saint François de Xavier, sa vie et ses lettres 95 1901
Crouzil. — La liberté d'association, commentaire théorique et pratique de la loi du 1er juillet 1901 ..... 127 1907
Dard. — Chez les ennemis d'Israël : Amorrhéens, Philistins 164 1906
Daux. — Tropaire prosier de l'abbaye Saint-Martin de Montauriol .. 59 1903
Degert. — Histoire des évêques d'Aire 166 1908
Delattre. — Autour de la question biblique 39 1905
Delbrel. — Pour repeupler nos séminaires 142 1908
Delehaye. — Les légendes hagiographiques 160 1906
Delitzsch. — La Babylonie et la Bible 243 1902
Delpech. — Aperçu historique sur la Faculté de droit de Toulouse, de l'an 1228 à 1900 ..... 250 1900
Dementhon. — Memento de vie sacerdotale 197 1902
Denifle. — Désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la Guerre de Cent ans 207 1900
Denis. — Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation 125 1899
Desdevises du Dezert. — L'Eglise et l'État en France 105 1908
Désers. — Dieu et l'homme, instructions d'apologétique 60 1901
— Les Sacrements 141 1905
Desjardins. — Catholicisme et critique 184 1905
Dhorme. — Choix de textes religieux assyro-babyloniens 120 1907
Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 126 1903
Dictionnaire de théologie 185, 254 1903
Id. 180 1905
Dogme (Le) de la conception miraculeuse du Christ 162 1907
Duballet. — Traité des paroisses et des curés 252 1900
Dubarrat. — Le missel de Bayonne de 1543 ..... 315 1901
Dubédout. — Le sentiment chrétien dans la littérature dramatique 31 1903
Dubot. — Preuves de l'existence de Dieu 350 1606
Duchesne (Mgr). — Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule (tome II) .. 28 1900
— Histoire ancienne de l'Eglise 131 1906
Dufourcq. — Etude sur les *gesta martyrum* romains 308 1900
Dujardin. — La source du fleuve chrétien 53 1907
Dumesnil. — L'âme et l'évolution de la littérature 321 1904
Dupanloup (Mgr) et G. Monod. — Correspondance 62 1903
Dupin. — Dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles 155 1907

Durand. — L'enfance de Jésus-Christ d'après les évangiles canoniques	263	1908
Durengues. — Monsieur Boileau de l'Archevêché	70	1908
Duval. — La littérature syriaque	193	1899
Egremont (C. d'). — L'année de l'Eglise	100	1899
Ehrhard. — De la condition et de la tâche de l'histoire ecclésiastique au temps présent	95	1899
Ehrle. — *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*	137	1901
Episcopat (l') français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation	55	1907
Etudes byzantines	255	1899
Etudes franciscaines	181	1905
Etudes (les) positives et historiques dans la théologie, d'après la « Civiltà cattolica »	230	1907
Eyragues (d'). — Les psaumes	154	1904
Fabre. — La pensée chrétienne	265	1905
Favre. — Lacordaire orateur	86	1907
Fei. — *De Evangeliorum inspiratione*	350	1906
Felix-Faure (Mlle Lucie). — Newman, sa vie et ses œuvres	30	1901
Férotin. — Le commentaire d'Apringius de Béja sur l'Apocalypse	198	1902
Feugère. — Lamennais avant l'« Essai sur l'indifférence », d'après des documents inédits	23	1907
Finke. — *La collectio conciliorum* de Mansi	92	1902
Fonck. — Promenades à travers la flore biblique	173	1900
— *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren*	65	1906
Fonsegrive. — La crise sociale	57	1901
Fontaine. — Les infiltrations protestantes et le clergé français	91	1901
Fouillée. — La réforme de l'enseignement par la philosophie	251	1901
François. — Encyclique « *Æterni Patris* »	131	1899
Franon. — Les fondements du devoir	49	1907
— Pour l'idée chrétienne, pages de bonne foi	139	1908
Froidevaux. — Les Lazaristes à Madagascar	153	1904
Gamber. — Le livre de la Genèse dans la poésie latine au ve siècle	256	1899
Gardeil. — La crédibilité et l'apologétique	265	1907
Gasquet. — *A life of pope St Gregory the Great*	261	1905
Gaudeau. — *Libellus fidei*	33	1899
— Lettre au *Bulletin*. — Réponse du *Bulletin*	60	1899
Gay (Mgr). — Lettres de direction spirituelle	95	1903
Gayraud. — La crise de la foi	170	1901
Genouillac (de). — L'Eglise à l'époque de saint Ignace d'Antioche	294	1907
— Lettre au *Bulletin*	106	1908
Getino. — *Vida y procesos del Maestro Fr. Luis de Léon*	255	1908
Geyer. — *Itinera hierosolymitana sæculi IV-VIII*	130	1899
Gibergue (de). — Conférences aux hommes du monde prêchées à Saint-Philippe-du-Roule	206	1901
Gibson — L'Eglise libre dans l'Etat libre	349	1906
Giraud. — Le procès de Guillaume Pellicier, évêque de Maguelonne-Montpellier, de 1527 à 1567	252	1908

Giraud. — Anticléricalisme et catholicisme	53	1907
Girodon. — Commentaire critique et moral sur l'Evangile selon saint Luc	229	1903
Gobet. — De l'origine divine de l'épiscopat	191	1899
Godet et Verschaffel. — Traduction de la Patrologie de Bardenhewer	99	1900
Goguel. — L'apôtre Paul et Jésus-Christ	98	1906
Gondal. — Parlons ainsi	172	1900
— Au temps des Apôtres	91	1905
— Collection « Science et croyance, études religieuses pour le temps présent »	87	1907
Göttsberger. — *Barhebräus und seine Scholien zur heiligen Schrift*	171	1901
Goyau. — L'école d'aujourd'hui	285	1899
— Lendemains d'unité	22	1901
— Autour du catholicisme social	93	1902
— L'Allemagne religieuse : Le Catholicisme	262	1905
— Autour du catholicisme social	164	1907
— Sainte Mélanie	143	1908
Grabmann. — *Die Lehre des h. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk*	101	1906
Grandmaison (De). — L'apologétique de saint Thomas	295	1907
Grapin. — Eusèbe, Histoire ecclésiastique	164	1906
Grappe. — Newman	274	1902
Gratry. — La philosophie du *Credo*	29	1903
Grente. — Bertaut, évêque de Séez	281	1903
Grisar. — *Die Päpste des Mittelalters*	34	1899
Groot (De). — *Summa apologetica*	351	1906
Grosjean. — Saint Augustin, à propos d'un ouvrage récent	243, 283	1901
Guardian (The). — Dr Mivart	139	1900
Guibert. — Histoire de saint Jean-Baptiste de la Salle	209	1900
— Le mouvement chrétien	156	1904
— Les croyances religieuses et les sciences de la nature	264	1908
Guignebert. — Manuel d'histoire ancienne du christianisme	351	1906
Gunkel (De). — *Israel und Babylonien*	376	1904
Habert et Bros. — La religion des peuples non civilisés	172	1908
Haguenin. — Note sur les Universités italiennes	240	1901
Hallberg. — Vie de sainte Mathilde	259	1899
Harnack. — *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*	93	1903
— (2e éd.)	126	1907
Hébert. — Le divin, expériences et hypothèses	50	1907
Hergenröther. — *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* (tome I)	189	1903
(tome II)	88	1905
Herzog-Dupin (La question)	169, 178, 213	1908
Hézard. — Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Eglise jusqu'à nos jours	208	1901
Hoberg. — La Genèse expliquée d'après le sens littéral	138	1900
Hogan. — *Clerical studies*	33	1899

Homes-Dudden. — *Gregor the Great*	215	1908
Hoonacker (Van). — Les douze petits prophètes	292	1908
Hugel (De). — Christologies successives	323	1904
Hulst (Mgr d'). — Lettres de direction	178	1905
Idées morales des grands écrivains, section nouvelle de la collection Science et religion	25	1907
Imbart de la Tour. — Les origines religieuses de la France; les paroisses rurales du quatrième au onzième siècle	249	1900
Inge. — *Liberal roman catholicism*	224	1904
Isoard (Mgr). — Lettre à M. l'abbé Belleville	256	1900
Jalaguier. — Théologie chrétienne	271	1907
James (William). — L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive	198	1906
Janssens (R. P. dom). — *Praelectiones de Deo uno*	94	1900
Jaussen. — Coutumes des Arabes au pays de Moab	290	1908
Javel (De). — Précis de droit usuel	299	1908
Jeremias. — *Babel und Bibel*	375	1904
— *Moses und Hammurabi*	372	1904
Jérome. — Les élections et les cahiers du clergé lorrain aux Etats généraux de 1789	260	1899
Keppler (Mgr). — *Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt*	132	1899
Klein. — Motifs d'espérer	288	1904
König. — *Hebräisch und Semitisch*	314	1901
Krueger. — Les dogmes de la Trinité et de l'Homme-Dieu dans leur développement historique	354	1906
Kyriakos. — *Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453-1898*	230	1903
Labauche. — Leçons de théologie dogmatique	34	1908
Laberthonnière. — La méthode d'immanence	97	1901
Labeyrie. — La science et la foi	142	1905
Labourt. — Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide	139	1905
Lacordaire. — Lettres à Mme de la Tour du Pin	229	1903
Lamarzelle (De). — La crise universitaire	251	1900
Lamothe-Tenet (Mgr). — La prêtrise	207	1901
Lapparent (De). — Science et apologétique	303	1905
Largent. Rapport sur le concours Hugues de 1901	96	1902
Latreille. — Joseph de Maistre et la Papauté	327	1906
Laveille. — Jean-Marie de La Mennais	183	1905
Lebreton. — Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne	227	1906
Le Camus (Mgr). — L'Œuvre des Apôtres	98	1906
Lecanuet. — L'Eglise de France sous la troisième République	83	1907
Leclercq. — L'Afrique chrétienne	266	1905
— Les Martyrs	196	1902
Leclère. — Le mouvement catholique néo-kantien en France	61	1903
Le Dantec. — Le Conflit, entretiens philosophiques	241	1902
Lepin. — Jésus Messie	223	1904
— Jésus, Messie et Fils de Dieu	259	1905

— L'origine du quatrième Evangile..... 192 1907
Lesêtre. — La paroisse..... 66 1906
Lesne. — La hiérarchie épiscopale... en Gaule et en Germanie (712-882)..... 82 1907
Lestrade. — Les Huguenots dans le diocèse de Rieux..... 305 1905
Liberatore. — Principes d'économie politique (traduction de M. Silvestre de Sacy)..... 252 1900
Lichtenberger. — L'Allemagne moderne, son évolution..... 37 1908
Lietzmann. — *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen*..... 164 1906
Loisy. — Etudes bibliques..... 210 1901
— Autour d'un petit livre..... 284 1904
— Quelques lettres sur des questions actuelles..... 175 1908
Luchaire. — Innocent III, Rome et l'Italie..... 71 1906
Maignen. — Nouveau catholicisme et nouveau clergé..... 96 1902
Male. — L'art religieux au treizième siècle en France..... 251 1899
Mangenot. — L'authenticité mosaïque du Pentateuque..... 46 1907
Mano. — Le problème de la vie..... 172 1900
— Le pessimisme..... 314 1901
Mantenay. — Saint Benoît Labre..... 216 1908
— Manuel social..... 295 1908
Many. — *Praelectiones de Sacra ordinatione*..... 264 1905
Mari. — *Codice di Hammurabi*..... 372 1904
Martin. — Gustave Wasa et la Réforme en Suède..... 54 1907
Marucchi. — Eléments d'archéologie chrétienne..... 58 1900
Mater. — L'Eglise catholique, sa constitution, son administration.. 141 1908
Mathieu (S. E. le cardinal). — Le Concordat de 1801..... 184 1903
Mausbach. — Sur l'article : Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme..... 256 1903
Mélanges de littérature et d'histoire religieuse publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières..... 258 1899
Meuffels. — Les martyrs de Gorcum..... 143 1908
Michaut. — Chateaubriand et Sainte-Beuve..... 203 1900
Michelet. — Maine de Biran..... 69 1906
Mignot (Mgr). — Lettre à MM. les Sénateurs et Députés du Tarn... 56 1901
Millot. — Que faut-il faire pour le peuple?..... 243 1901
Minocchi. — Le N. T. traduit : I. Les Evangiles..... 334 1899
Monod. — Sur l'ouvrage intitulé : « Un siècle, mouvement du monde de 1800 à 1900 »..... 133 1901
Neteler. — Le IIIe et le IVe livres des Rois..... 282 1899
Neubert. — Marie dans l'Eglise anténicéenne..... 260 1908
Newman. — Du culte de la sainte Vierge dans l'Eglise catholique.. 259 1908
Newmanienne (Littérature)..... 28, 194 1906
Newmanienne (Encore la controverse)..... 186 1907
Noort (Van). — Manuel de théologie..... 300 1905
— *Tractatus de Deo uno et trino*..... 34 1908
Nouvelle. — L'authenticité du quatrième Evangile..... 350 1906
Ollé-Laprune. — Théodore Jouffroy..... 194 1899
— La vitalité chrétienne..... 245 1901

Pacheu. — Du positivisme au mysticisme	167	1906
Pailhès. — Du nouveau sur Joubert	62	1901
Pannier. — Les psaumes d'après l'hébreu	295	1908
Pargoire. — L'Eglise byzantine de 527 à 847	262	1905
Pastor. — Histoire des papes (quatrième volume)	269	1907
— *Die Reise des Kardinals Luigi d'Aragona durch Deutschland*, etc	54	1907
— *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*	258	1908
Pauthe. — Bourdaloue, d'après des documents nouveaux	253	1900
Pautigny. — Apologies de saint Justin	86	1905
Pègues. — Jésus-Christ dans l'Evangile	164	1899
Pelt. — Histoire de l'Ancien Testament d'après le manuel allemand de Schöpfer	33	1902
Pensée chrétienne (Collection de la)	91	1905
Périer. — Nouvelle grammaire arabe	141	1905
Perraud (S. Em. le cardinal). — Les vertus morales	29	1903
Perrens. — Les libertins en France au dix-septième siècle	289	1899
Perrin. L'Evangile et le temps présent	206	1901
Péters. — Les livres de Samuel	175	1900
Peyre. — Vie de sainte Thérèse	289	1904
Piat. — Leibniz, la Monadologie, avec introduction et notes	135	1900
— Aristote	221	1904
— De la croyance en Dieu	156	1907
Pinon et de Margillac. — La Chine qui s'ouvre	100	1900
Polyglotte de Roger et Chernoviz (La Bible)	137	1900
Pourrat. — La théologie sacramentaire. Etude de théologie positive	20	1907
Prat. — Origène, le théologien et l'exégète	48	1907
— La théologie de saint Paul	211	1908
Profumo. — *Le fonti ed i tempi dello Incendio Neroniano*	305	1905
Puech. — Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien	260	1905
Quatrième (le) Evangile, réponse de la Commission biblique	230	1907
Quentin (dom). — Jean Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires	26	1901
Ramsay. — *A historical commentary on St Paul's Epistle to the Galatians*	25	1901
Rauh. — L'expérience morale	218	1904
Rauschen. — Eléments de patrologie et d'histoire des dogmes	350	1906
Raynal. — Pour demain, du foyer à l'école	96	1901
Rebelliau. — Bossuet	29	1900
Récéjac. — Essai sur les fondements de la connaissance mystique	205	1900
Renaudin (Dom). — Traduction de la messe copte dite de saint Basile	254	1899
Réville. — La théologie partie intégrante du cycle de l'enseignement universitaire et fondement indispensable de la Réformation	63	1899
Revue de philosophie (la)	64	1902
Ribet. — Les vertus et les vices dans la vie chrétienne	242	1901
Rivière. — Histoire du dogme de la Rédemption	31	1906

Robert. — Urbain de Hercé, dernier évêque et comte de Dol	248	1906
Rohr. — Paul et la communauté de Corinthe	136	1900
Rose. — Etudes sur les Evangiles	31	1902
— Evangiles synoptiques. — Les Actes des Apôtres	148	1905
Roussel. — Le Coz, évêque d'Ille-et-Vilaine	207	1900
Rueckert. — *Atlas Scripturae Sacrae*	355	1906
Ruyssen. — Kant	199	1902
Sabatier (A.). — La doctrine de l'expiation et son évolution historique.	186	1903
Sabatier. — A propos de la Séparation des Eglises et de l'Etat	62	1906
Saleilles. — La méthode historique et la Bible	156	1904
Salembier. — Le grand schisme d'Occident	139	1901
Saltet. — Les réordinations	232	1907
Samaran. — La Maison d'Armagnac au quinzième siècle	154	1908
Samaran et Mollat. — La fiscalité pontificale en France au quatorzième siècle	166	1906
Sangnier. — L'esprit démocratique	145	1905
Savio. — *Il papa Zozimo, il concilio di Torino e le origini del primato pontificio*	21	1907
Schanz. — Hummelauer	376	1904
Schatz. — L'individualisme économique et social	71	1908
Schmidt. — Cardinal Nicolaus Cusanus	251	1908
Schneller. — L'apôtre Paul et le monde ancien	134	1900
Science et religion (Collection)	144	1905
— *Id.*	104	1906
Seeberg. — *Lehrbuch der Dogmengeschichte*	261	1908
Semeria. — Vingt-cinq ans de christianisme naissant	27	1900
— *Il primo sangue cristiano*	241	1901
— *Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva*	127	1903
— *La messa nella sua storia e nei suoi simboli*	180	1905
Sepet. — Origines catholiques du théâtre moderne	284	1901
Sérol. — Le besoin et le devoir religieux	298	1908
Sertillanges. — Les sources de la croyance en Dieu	90	1905
Servière (de la). — Un professeur d'ancien régime, le P. Charles Porée (1676-1741)	174	1900
— *De Jacobo I Angliae rege cum cardinali R. Bellarmin disputante*	174	1900
Sicard. — Evêques pendant la Révolution	159	1904
Spiegelberg. — *Geschichte der ägyptischen Kunst*	372	1904
Strowski. — Œuvres diverses de Bossuet	67	1902
Table des matières de la « Revue bénédictine » 1884-1904	125	1907
Thérèse (Ste). — Œuvres complètes	300	1907
Theologische Revue	283	1903
Thureau-Dangin. — La renaissance catholique en Angleterre	130	1900
— *Id.*	267	1907
Tilloy. — Nouveau traité pratique et usuel de l'administration des fabriques et de la police du culte	127	1903
Timothée. — *Theologia moralis universa*	186	1905
Tourville (de). — Piété confiante	178	1905
Touzard. — Grammaire hébraïque abrégée	68	1906

Travaux publiés par les professeurs de l'Institut catholique de Toulouse	68, 196, 338	1899
— —	211	1900
— —	172	1901
— —	243	1902
Trésal — Les origines du schisme anglican	167	1908
Tyrrell. — Les rapports de la théologie et de la piété	60	1900
Ubald. — Les opuscules de saint François d'Assise	261	1905
Urbain. — Bibliographie de Bossuet	58	1900
— Sermons choisis de Bossuet	60	1901
Uzureau. — Les serments pendant la Révolution	326	1904
Vacandard. — Etudes de critique et d'histoire religieuse	149	1905
Vallet. — Les fondements de la connaissance et de la croyance	168	1906
Venard. — Etudes bibliques en France depuis quinze ans	292	1908
Veuillot (F.). — Prédicateurs de la Scène	143	1905
Vidal. — Lettres communes de Benoît XII	58	1903
— Le tribunal d'inquisition de Pamiers	166	1906
Villien. — L'abbé Eusèbe Renaudot	145	1905
— Histoire des commandements de l'Eglise	297	1908
Vincent. — Canaan d'après l'exploration récente	291	1907
Vizzini. — *Bibliotheca Sanctorum Patrum theologiae tironibus et universo clero accommodata*	195	1902
Walther. — *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*	177	1908
Wehrlé. — La christologie de M. de Hügel	323	1904
Winckler. — *Gesetze Hammurabis*	372	1904
Wulf (de). — Le traité *De unitate formae* de Gilles de Lessine	153	1903
— Introduction à la philosophie néo-scolastique	378	1904
Yves-Guyot. — Le bilan social et politique de l'Eglise	33	1902
Zimmern. — *Keilinschriften und Bibel*	374	1904
*** — *Vom Münchener Gelehrten-Kongresse biblische Vorträge*	204	1901

Le gérant : Éd. Privat.

Toulouse, imp. Douladoure-Privat, rue S'-Rome, 39. — 8112